

**Anthropologische Grundlagen
der christlichen Ethik
bei Nemesios von Emesa**

Friedrich Martin März

AN TH R O P O L O G I S C H E G R U N D L A G E N
D E R
C H R I S T L I C H E N E T H I K
B E I
N E M E S I O S V O N E M E S A

INAUGURAL - DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DES DOKTORGRADES
DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT ZU MÜNCHEN

VORGELEGT VON



FRIEDRICH MARTIN MÄRZ
MÜNCHEN

DRUCK UND VERLAG

W. u. J. M. SALZER MÜNCHEN 2 SCHLEISSHEIMER STRASSE 20

5349/60



Referent: Professor Dr. Alois Dempf

Korreferent: Professor Dr. Helmut Kuhn

Tag der mündlichen Prüfung: 17. Dezember 1959

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT

Verfasserwort	1
Verzeichnis der Kapitel	1
Verzeichnis der Seiten	1
Verzeichnis der Kapitel	1
Verzeichnis der Seiten	1

I. KAPITEL

Das Thema des Menschen und seine Stellung	1
in der Welt der Schöpfung	1

II. KAPITEL

Das Leben des Menschen	1
------------------------	---

MEINER LIEBEN MUTTER

III. KAPITEL

IN DANKBARKEIT

Die Freiheit des menschlichen Willens und	1
die Vollendung des Lebens und die Vollendung	1

IV. KAPITEL

Die Vollendung des Lebens und die Vollendung	1
--	---

V. KAPITEL

Die Vollendung des Lebens und die Vollendung	1
--	---



Digitized by the Internet Archive
in 2026

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG

Problemstellung	4- 7
Nemesios von Emesa - seine Persönlichkeit, sein Werk und seine Stellung in der alt- christlichen Philosophie	8- 28
Literatur zu Nemesios	29- 32

I. KAPITEL

Das Wesen des Menschen und seine Stellung im Gesamtbereich der Schöpfung	33- 61
---	--------

II. KAPITEL

Das Leib-Seele-Problem	62- 90
------------------------------	--------

III. KAPITEL

Die Freiheit des menschlichen Wollens und ihr Verhältnis zu Schicksal und Vorsehung	91-174
---	--------

ZUSAMMENFASSUNG	175-178
-----------------------	---------

VERZEICHNIS DER BENÜTZTEN LITERATUR	179-181
---	---------

Die vorliegende Arbeit ist eine Darstellung der Geschichte der deutschen Literatur von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Sie ist in drei Teile gegliedert: I. Die deutsche Literatur des 18. Jahrhunderts, II. Die deutsche Literatur des 19. Jahrhunderts, III. Die deutsche Literatur der Gegenwart. Der erste Teil behandelt die Aufklärung, die Sturm- und Drangperiode, die Klassik und die Romantik. Der zweite Teil behandelt die Restauration, die Biedermeierzeit, die Romantische Bewegung und die Realistische Bewegung. Der dritte Teil behandelt die Literatur der Gegenwart, die von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart reicht. Die Arbeit ist in drei Bände gegliedert: Band I, Band II, Band III. Der erste Band enthält die Geschichte der deutschen Literatur von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Der zweite Band enthält die Geschichte der deutschen Literatur von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Der dritte Band enthält die Geschichte der deutschen Literatur von der Mitte des 20. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

EINLEITUNG

Die deutsche Literatur ist eine der reichsten und vielseitigsten der Welt. Sie hat eine lange Geschichte, die von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart reicht. In dieser Zeit hat sie viele Veränderungen durchgemacht, die sie zu einer der größten und einflussreichsten Literaturen der Welt gemacht haben. Die deutsche Literatur ist nicht nur eine Kunstform, sondern auch eine Wissenschaft. Sie ist eine Wissenschaft, die sich mit der Geschichte, der Entwicklung und der Bedeutung der deutschen Literatur beschäftigt. Sie ist eine Wissenschaft, die sich mit der Sprache, der Dichtung und der Prosa beschäftigt. Sie ist eine Wissenschaft, die sich mit der Literatur der Vergangenheit und der Gegenwart beschäftigt. Die deutsche Literatur ist eine Wissenschaft, die sich mit der Literatur der Welt beschäftigt. Sie ist eine Wissenschaft, die sich mit der Literatur der Menschheit beschäftigt. Sie ist eine Wissenschaft, die sich mit der Literatur der Zukunft beschäftigt.

Die deutsche Literatur ist eine der reichsten und vielseitigsten der Welt. Sie hat eine lange Geschichte, die von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart reicht. In dieser Zeit hat sie viele Veränderungen durchgemacht, die sie zu einer der größten und einflussreichsten Literaturen der Welt gemacht haben. Die deutsche Literatur ist nicht nur eine Kunstform, sondern auch eine Wissenschaft. Sie ist eine Wissenschaft, die sich mit der Geschichte, der Entwicklung und der Bedeutung der deutschen Literatur beschäftigt. Sie ist eine Wissenschaft, die sich mit der Sprache, der Dichtung und der Prosa beschäftigt. Sie ist eine Wissenschaft, die sich mit der Literatur der Vergangenheit und der Gegenwart beschäftigt. Die deutsche Literatur ist eine Wissenschaft, die sich mit der Literatur der Welt beschäftigt. Sie ist eine Wissenschaft, die sich mit der Literatur der Menschheit beschäftigt. Sie ist eine Wissenschaft, die sich mit der Literatur der Zukunft beschäftigt.

PROBLEMSTELLUNG

Nemesios von Emesa überschreibt sein einziges Buch mit dem Titel "die Natur des Menschen". Sein großes Anliegen ist seinen Lesern ein Menschenbild zu zeichnen, - es dürfte wohl die erste christliche Anthropologie sein - in dem er neben der Natur des Menschen auch dessen hohe Würde und Stellung im Gesamtbereich der Schöpfung aufzeigt. So darf man freilich nicht erwarten, in diesem Buch ein ethisches System zu finden; und doch rechtfertigt der Schriftsteller selbst unsern Versuch, in seinem Werk anthropologische Grundlagen der christlichen Ethik aufzufinden und zu untersuchen, wenn er am Ende seines ersten Kapitels, nach einem gewaltigen Hymnus auf den Menschen, sagt: "Um keinesfalls in den Verdacht zu kommen, als wollten wir uns in geschmackloser Art und Weise in einem Loblied auf den Menschen ergehen und um nicht den Anschein zu erwecken, als zeigten wir nur, unserem Vorhaben gemäß, seine Natur, so möchten wir hier einmal unsere Darlegungen unterbrechen. Weil wir nun wissen, welch hohen Adel wir empfangen und daß wir ein himmlisches Gewächs sind, so dürfen wir unsere Natur nicht schänden, dürfen uns so großer Geschenke nicht als unwürdig erweisen, dürfen uns nicht selbst um einen solchen Überfluß, einen solchen Ruhm und ein derartiges Glück betrügen, indem wir für einen flüchtigen Augenblick und für eine geringe Lust den Genuß einer ganzen Ewigkeit verschenken. Wir müssen uns also durch gute Werke, durch die Enthaltung vom Schlechten und durch eine rechte Absicht, mit der gewöhnlich Gott zusammenarbeitet, ebenso durch unser Gebet unseren Adel bewahren."¹⁾

¹⁾ ἅμ', ἵνα μὴ δόξωμεν τι εἰς ἀπειροκαλίαν ἀνδρῶν γραφεῖν ἐγκύμιον, καὶ μὴ μόνον τὴν φύσιν ἐκτί-
δεῖν, καὶ τὰ προελέμεθα, αὐτοῦ που καταπαύ-
ωμεν τὸν λόγον, εἰ καὶ μάλιστα, τὰ τῆς φύσεως
πλεονεκτητήματα λέγοντες, τὴν φύσιν αὐτὴν διη-
γούμεθα. Εἰδότες οὖν, ὅτι εὐφραίνειας μετε-

Nemesios bemüht sich also nicht allein auf die Frage: "Was ist der Mensch?" sondern ebenso auf die Frage: "Was soll ich tun?" - um diese Fragen in der Fassung Kants wiederzugeben - eine Antwort zu finden. Er tut das an zahlreichen Stellen seines Buches, freilich, wie bereits bemerkt, ganz ohne System; das war für seine Zeit noch zu früh ²⁾.

Aufgabe dieser Arbeit wird es sein, die Grundlagen und Voraussetzungen der Sittlichkeit im Menschen selbst in Nemesios' Werk zu untersuchen ³⁾.

λήγαμεν, καὶ ὅτε φυτὸν ἔβλεν οὐράνιον, μὴ κατα-
χίνωεν τὴν φύσιν, μηδὲ τῶν τοιοῦτων δωρεῶν ἀπο-
φενθῶμεν ἀνάξιοι, μηδὲ ἑαυτοῦς τοιαύτης
ἐξουδίας καὶ δόξης καὶ μακροῦ τητος ἀπο-
στερήσωμεν, ὀλίγου καιροῦ καὶ ἀρχείας ἡδο-
νῆς πάντων τῶν βίωντων καταπροδόντες τὴν
ἀπολαύσιν. ἀλλὰ διὰ τῶν καλῶν ἔρχων καὶ τῆς
ἀτοχῆς τῶν φάουλων καὶ τοῦ ὁρτοῦ σκοποῦ,
ὃ καλεῖται τὸ θεῖον συνερχεῖν εἰωθεν, καὶ διὰ τῶν
εὐχῶν τὴν εὐγένειαν διακόζωμεν. (De corp. 354.)

2) Alois Dempf: Ethik des Mittelalters 1927 - in Handbuch der Philosophie München - Berlin 1931, 4, 25: "Während die mittelalterliche Ethik immer irgendwie systematisch ist, ist die altchristliche Ethik mit nur wenigen, nicht ihr Wesen treffenden Ausnahmen, unsystematisch in ihrer äußeren Form."

3) Bereits B. Domański, Die Psychologie des Nemesius, Münster 1900 - in Baeumkers Beiträgen, verweist an einigen Stellen seines Buches (140, 4.v.o.; 158, 2.v.o.; 166, 17.v.u.) auf ethische Probleme, die Nemesios behandelt.

Theodor Steinbüchel formuliert dieses Anliegen in seinem Buch, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf (³1947) 215-224: "Alles sittliche Verhalten hat eine bestimmte Qualität. Es ist nicht nur ein psychischer und in äußeres Handeln sich umsetzender Akt, es ist ein solcher bestimmten Gehaltes, der als wertvoll und gut oder als unwertig und böse auf Grund eben dieser Qualität beurteilt werden kann. Dieser Wertgehalt ist mit seinem Sein verbunden. Da es aber stets das menschliche Verhalten ist, das diese Qualität aufweist, so ist die Ethik, die diese Qualitäten am menschlichen Verhalten betrachtet, mit der Erkenntnis des menschlichen Seins, der Anthropologie, unlöslich verknüpft ... Es gibt keine Ethik, die nicht auf menschliches Verhalten und seine Wertqualitäten sich bezieht und menschlichem Wollen wertvolle Ziele setzt, menschliches Handeln durch sie regeln und auf sie hinleiten möchte oder wenigstens bestimmte Ziele und bestimmtes Verhalten des Menschen als gut und gesollt begründet ... Die Ethik weist zurück auf die A n t h r o p o l o g i e, ja sie ist selbst deren Fortführung zu einer Lehre vom Sittlichsein des Menschen. Keine Ethik kann als gut bestimmen, was dem Menschen wesenswidrig ist, weil jede irgendeine Anschauung von humanitas birgt. Das ist ihre bewußte oder stillschweigende 'Voraussetzung' ".

Somit ist die Frage nach der Ethik nur über die Erkenntnis des menschlichen Wesens zu beantworten. Für unsere Untersuchungen im Werke des Nemesios ergibt sich demnach folgende Disposition.

Die Einleitung beschäftigt sich in ihrem zweiten Abschnitt mit einer Charakteristik der Persönlichkeit des Emeseners, seines Werkes und seiner Stellung in der altchristlichen Philosophie. Wir werden die wichtigsten Forschungsergebnisse und Meinungen gegenüberstellen und vergleichen. Einzige Quelle über Nemesios etwas zu erfahren ist nach wie vor seine Schrift allein; dieses Buch aber gibt verschwindend wenig Anhaltspunkte, die exakte Aussagen über den Autor zulassen.

Das erste Kapitel zeigt uns dann das Wesen des Menschen ganz allgemein, während sich die folgenden Kapitel mit speziellen Themen der Anthropologie auseinandersetzen. Hier im ersten Kapitel wird neben dem Wesen des Menschen auch besonders von seiner Stellung zu Gott und zur Gesamtschöpfung zu reden sein.

Das zweite Kapitel handelt vom Leib-Seele-Problem und seinem Bezug zur Ethik.

Im dritten Abschnitt der Arbeit findet die Grundvoraussetzung menschlicher Sittlichkeit, die menschliche Willensfreiheit, ihre Behandlung. Nemesios hat diesem Problem und seinem Verhältnis zu Schicksal und Vorsehung besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

NEMESIOS VON EMESA

SEINE PERSÖNLICHKEIT, SEIN WERK UND SEINE STELLUNG IN DER ALTCHRISTLICHEN PHILOSOPHIE

Die meisten Handschriften von $\tau\epsilon\lambda\iota\ \psi\acute{\upsilon}\delta\epsilon\omega\varsigma\ \beta\iota\theta\eta\tau\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\upsilon$ nennen als Verfasser Nemesios, einen Bischof von Emesa, einer syrischen Stadt am Orontes. Ort und Zeit seiner Geburt und seines Todes liegen vollständig im Dunklen; das Buch schweigt sich darüber aus und Hinweise aus dieser Zeit fehlen ebenfalls. Auch spätere Schriftsteller, die aus dem Buch schöpften, weisen nur auf den Namen und den Titel des Buches hin; viele unterlassen selbst dies.

Nemesios nennt in seiner Schrift drei Städte: Alexandrien, Rom und Babylon - jedoch in einem Zusammenhang, aus dem sich keinesfalls die Annahme rechtfertigen ließe, eine dieser Städte sei sein Geburts- oder Studienort. Auch die Stadt Emesa wird nur ein einziges Mal auf der Titelseite des Buches genannt. So ist es überflüssig über den Geburtsort des Emeseners zu spekulieren, solange nicht etwa neue Quellenfunde oder -forschungen uns in die Lage setzen, genaueres über ihn zu erfahren.

Eher ist es schon möglich über die Zeit seines Lebens und Wirkens und über seine Stellung in dieser Zeit auf Grund seiner Schrift Untersuchungen anzustellen. In Frage stehen die zweite Hälfte, bzw. das Ende des IV. Jahrhunderts und die Mitte, ja sogar die zweite Hälfte des V. Jahrhunderts. Der größere Teil derer, die Nemesios von Emesa erwähnten oder bearbeiteten, reihen ihn in das IV. Jahrhundert ein.

Von jenen, die Nemesios in das V. Jahrhundert setzen zu müssen glauben, sind die Bedeutenderen Ritter, Geschichte der Philosophie VI. (1841) 462, Anm. 2) und Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie III. b³. 458, Anm.). Beide verführte die mehrmals auftauchende Formel " $\epsilon\kappa\omega\alpha\iota\ \epsilon\beta\acute{\upsilon}\gamma\gamma\alpha\tau\omicron\varsigma$ " (bezüglich der Vereinigung der beiden Naturen in Christus), die im Chalcedonense (451) dogmatisiert wurde, dazu, Nemesios in das V. Jahrhundert zu stellen. "Doch lange schon vor ihrer Sanktion auf dem Kon-

zyl muß diese Formel ähnlich in einzelnen Teilen der Kirche gebraucht worden sein, um sich durchsetzen zu können. Der Sache nach ist sie alt; das Leben künstlich erfundener Formeln war in der Kirche nie von Dauer." (Werner 7. Jaeger, *Nemesios von Emesa - Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin 1914; S. 6, 19 v.u.) - Zeller ging außerdem noch von folgender Überlegung aus: Die bestimmten Angaben über die Lehre des Ammonios Sakkas bei Nemesios (Ausgabe von Fr. Matthaei, Halle 1802, 69, 129) können nur von dem Neuplatoniker Hierokles herrühren; denn Ammonios Sakkas hat nichts hinterlassen. Als einziger hat Hierokles einen Abriß der neuplatonischen Lehre verfaßt, den Nemesios benützte.

Gegen diese Überlegung von Zeller weist H. v. Arnim (*Rheinisches Museum N.F. Bd. 42., S. 276 - 285*) auf einen früheren Bericht über Ammonios' Lehre hin. Arnim kommt zu diesem Ergebnis durch die Identität zwischen den Anführungen des Nemesios und Anführungen aus den 'Vermischten Untersuchungen' des Porphyrios.

B. Domański (*Die Psychologie des Nemesius*, Münster 1900) geht bei der Ablehnung der Hypothesen von Ritter und Zeller noch von folgenden Erwägungen aus: Wenn Nemesios als christlicher Bischof des Orients im V. Jahrhundert gelebt hätte, in einem Jahrhundert, in dem gewaltige Kämpfe um die christologischen Dogmen ausgetragen wurden, in einer Zeit, in der Nestorius und Eutyches ihre Irrlehren verkündeten und Pelagius ein völlig falsches Bild von der Freiheit des menschlichen Willens gab, wie hätte er all diese Häretiker mit Stillschweigen übergehen können, zumal er doch zum Beispiel die Eunomianer, Apollinarios von Laodicea und andere Männer des IV. Jahrhunderts in ihren Irrlehren entschieden bekämpft, wie er überhaupt keiner von jenen ist, die still und zurückhaltend jeglichen Streit vermeiden. Die nun weitaus gefährlicheren Irrtümer des V. Jahrhunderts soll er völlig übergegangen haben, während er Leute bekämpfte, die für die zweite Hälfte des V. Jahrhunderts kaum noch von Bedeutung

waren. Eine so ruhige, ohne jeden Streit geführte Darlegung seines rechtgläubigen Standpunktes, wie wir sie in seinem Buch finden, hätte er als Zeitgenosse eines Eutyches und eines Nestorius nicht verfaßt. Mit dieser Überlegung zeigt Domański, daß die Ritter - Zellersche Hypothese auf sehr schwachen Beinen steht, da ja gerade der Formel "ἀποχρηστὸς ἔνδοξος", dem Hauptargument für die Zeitbestimmung, nach Werner Jaeger keine rechte Beweiskraft zukommt.

Von denen, die sich für das IV. Jahrhundert als Lebenszeit des Nemesios entschieden haben, sind die bedeutenderen Bearbeiter: Der Kirchenhistoriker Tillemont; L. Dittmeyer: Zur vetusta translatio des Nemesios - Blätter für das Gymnasialschulwesen (bayer.) 24 (1888) 454f; Dietrich Bender: Untersuchungen zu Nemesios von Emesa, Leipzig 1898; Werner Jaeger: Nemesios von Emesa, Berlin 1914; Heinrich A. Koch: Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa, Berlin 1921 und Emil Orth, Nemesios' von Emesa Anthropologie, Maria-Martental bei Kaisersesch 1925, der die erste vollständige deutsche Übersetzung des Buches verfaßte.

Der Kirchenhistoriker Tillemont geht von folgenden Tatsachen aus: In den Jahren 386 und 387 schrieb Gregor von Nazianz (329/30 - um 390) vier Briefe an einen Nemesios, einen kaiserlichen Statthalter in Kappadocien (Migne, Patrologia Graeca tom. 37, epist. 198 - 201 col. 324 - 329). Außerdem sandte der gleiche Gregor diesem Statthalter ein längeres Gedicht (Migne 37, col. 1551 f.), in dem er den Lebenslauf dieses Nemesios berührt, seine Gerechtigkeit in juristischen Sachen lobt und versucht ihn zum Übertritt in das Christentum zu bewegen. Aus diesen Überlieferungen entwarf Tillemont folgende Kombinationen: Der Nemesios des Gregor ist identisch mit dem Verfasser von "περὶ φύσεως ἀνθρώπου" und oblag ursprünglich philosophischen, juristischen und rhetorischen Studien und wurde sodann Statthalter von Kappadocien. Seine Verbindung mit den Christen des Ostens und seine Freundschaft mit Gregor von Nazianz überzeugten ihn, die christliche

Religion sei die einzig wahre. So war er nach seinem Übertritt zum Christentum und seiner ehemaligen Stellung als hoher Staatsbeamter für einen Bischofsstuhl der einzig geeignete Bewerber. Ein Beispiel für eine derartige Laufbahn bietet ja Synesius von Cyrene (370/75 - 413/14), der als Sohn einer vornehmen heidnischen Familie und als Schüler der neuplatonischen Philosophin Hypatia in Alexandrien später Gesandter in Konstantinopel wurde und um 410 von seinen dankbaren Landsleuten, denen er Steuererleichterungen erwirkte und bei der Abwehr eindringender barbarischer Volksstämme half, zum Bischof von Ptolemais und Metropolit der Pentapolis gewählt wurde. (B. Altaner: Patrologie - Freiburg/Br. 1958, 251)

Hierzu meint nun Dietrich Bender in seinen 'Untersuchungen zu Nemesius von Emesa' (Seite 5, 3.v.o.): "-Alles paßt ganz gut; damit ist aber auch Tillemonts Beweisführung erschöpft, und der Möglichkeit stehen solche Unwahrscheinlichkeiten gegenüber, daß sich die Gleichsetzung nicht halten läßt; der Bischof von Emesa darf nicht mit dem Adressaten von Gregors Briefen verwechselt werden (Fabricius bei Matthäi pag. 32); sonst könnten wir uns nicht erklären, daß in seinem Buch nirgends eine Spur des früheren Standes zu Tage tritt, nirgends Gregor von Kapadocien erwähnt, nirgends mit juristischen Kenntnissen geprunkt wird, wozu z. B. die Hinweise auf den Staat und die Gesetze Gelegenheit geboten hätten (p. 52,7/358, 16/316, 4 in Matthäis Ausgabe). Vielmehr weist das Buch mit seiner einfachen, anspruchslosen Diktion, die sich nur selten in höherem Schwunge bewegt (wirklich hervortretend eigentlich nur im Hymnus auf den Menschen, Matthäi 63, 14f. 65, 10), mit seiner guten philosophischen und medizinisch-physiologischen Sachkenntnis mehr auf stille Studien in dieser Richtung als auf eine rhetorische Ausbildung und juristische Karriere hin."

Ebenso hält Domański Tillemonts Darlegung für "eine ganz willkürliche Annahme", da wir nicht einmal eine historisch beglaubigte Nachricht darüber haben, daß jener Statthalter Christ geworden ist. (a. a. O. XI, 19. v.o.)

Allein Emil Orth weist in der Einleitung zu seiner Übersetzung der nemesianischen Anthropologie die Einwände Benders gegen Tillemont entschieden zurück (S. II): "War es denn wirklich unumgänglich nötig für Nemios, in einem wissenschaftlichen, psychologischen Werk von universeller Wichtigkeit ausgerechnet dies zu betonen, daß er (auch er wie so manche andere) einst Jurist und Statthalter gewesen sei? Gebot ihm die Tendenz des Werkes und mehr der Geist des Christentums nicht gerade das demütige Verleugnen eigenen Wertes und persönlicher Vergangenheit?" Ferner: "Was hat Kappadokien mit Psychologie zu tun? War Nemios denn verpflichtet, in seiner Anthropologie einen Katalog aller bedeutenden Köpfe zu veröffentlichen und so auch Gregor von Nazianz zu nennen? Endlich das Buch weise in seiner guten philosophischen und medizinisch-physiologischen Sachkenntnis mehr auf stille Studien in dieser Richtung als auf eine rhetorische Ausbildung und juristische Karriere hin. - Bender macht sich leider keine klare Vorstellung von der Macht der Rhetorik im vor- und nachchristlichen Altertum. Es gab keinen antiken Juristen, der nicht zugleich auch in der Rhetorik ausgebildet war. Zudem führt selbst Nemios an einer Stelle einen Beleg aus dem Unterrichtsbetrieb der Rhetoren an, die vermutlich seine Zeitgenossen waren; überdies finden wir sogar einige stilkritische Bemerkungen des Nemios, wo er von den trockenen, so werbegreiflichen Ausführungen einiger Philosophen redet und häßliche, widerwärtige Dinge übergeht. Benders Einfälle sind also sämtlich hinfällig. Tillemonts Kombinationen klingen diesmal durchaus glaublich und enthalten jedenfalls keine Unmöglichkeit."

Orth bringt hierauf seine eigene Auffassung über die Entwicklungsgeschichte des Nemios: Gregor von Nazianz schreibt demnach seine Briefe an den Bischof von Emesa. Dieser war zuerst Student der Rechtswissenschaften, möglicherweise an der hochangesehenen Rechtsschule in Berytos unweit von Emesa, an der auch der angesehenere Bischof Gregorios Thaumaturgos römisches Recht studierte. Nimmt man an, Nemios sei um 336/37 bereits Statthalter

gewesen, so war er vermutlich um 345 geboren. Um 390 konnte er getauft worden sein und bald darauf in Emesa das Bischofsamt übernommen haben. So konnte er dann bis um 410 dieses Amt verwaltet haben und als Vorgänger des Bischofs Paulus von Emesa, der im Jahre 432 in der Einigung zwischen Kyrill und einem Teile der Nestorianer den Vermittler spielte, gestorben sein. In seiner Persönlichkeitsschilderung spricht Orth von einem ungewöhnlichen Geist, der seine Allgemeinbildung und die Vielheit seiner Interessen, seine Gelehrsamkeit und die Fülle seines Wissens auf verhältnismäßig engem Raum mit Überlegenheit und sprachlicher Gewandtheit ohne jegliche pomp-hafte Phraseologie zeigt.

Werner Jaeger, der Nemesios' Werk zur Wiedergewinnung der Philosophie des Poseidonios untersucht hat, ist in seinem Urteil über Nemesios' Persönlichkeit ganz anderer Meinung: "Nemesios' philosophische Bildung geht durchaus auf in dem Bestande der neuplatonischen Überlieferung seiner Zeit. Man kann ihn für sich nicht verstehen wollen, er ist nicht Autodidakt. Bei einem so gewagten Unternehmen wie der philosophischen Erklärung der Menschennatur, wo jede Frage, jeder Schritt den gläubigen Dogmatiker und Mönch an den schwindelnden Abgründen hellenischer Ketzerei vorbeiführte, bot ihm die Leitung eines Arztes (Galen) von platonischem Credo eine Bürgschaft gegen solche Gedanken, deren Folgerungen ihn mit den Leitsätzen der Großkirche, mit der eben damals im Orient siegreich vordringenden trinitarischen und christologischen Formel der Kappadokier Basilios und Gregor von Nyssa in Gegensatz bringen konnten." (a.a.O. 5, 9.v.o.) - Und an anderer Stelle: "Hat uns die Untersuchung der Abhängigkeit des Nemesios von Galens Wissenschaftslehre und von der Doxographie und Psychologie des Porphyrios seine letzte Unselbständigkeit klar werden lassen, so mag es verwegen erscheinen, ihn zu der Weltanschauung sei es des Poseidonios oder irgend eines anderen Denkers eine eigene Stellung nehmen zu lassen. Wer in der Physiologie der Sinne aus V e r z w e i f l u n g oder B e -

s c h r ä n k t h e i t eine erkenntnistheoretische oder logische Wertung der sinnlichen Phänomene aus einer Wissenschaftslehre abschreibt, weil er gerade nichts Passenderes unter seinen Büchern findet, wie sollte der das Ganze eines Weltbildes zu überblicken vermögen! Wirklich ist es auch nicht so zu denken, daß dieser b e s c h r ä n k - te Mann die großen Züge einer Naturauffassung wie der des Stoikers Poseidonios bewältigt und in sich nachgeschaffen hätte." (a.a.O. 68)

Daß Jaeger den Emesener hier einseitig beurteilt und unterschätzt, beweist Heinrich A. Koch am Schluß seiner "uellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa" (Berlin 1921). Nemesios "verdient nicht als sklavischer Abschreiber betrachtet zu werden, sondern als ein Schriftsteller, der sein Werk in Stoff und Form auch selbständig und persönlich zu gestalten weiß, weil er für sein Thema begeistert und von seiner Aufgabe erfüllt ist, die heidnische Wissenschaft seinen christlichen Lesern zu vermitteln, nicht nur einem engen Zirkel von Gelehrten, sondern dem weiteren Kreise christlicher Gemeinden. Er hat also nicht die Absicht, seine Christen gegen jede Berührung mit dem Heidentum hermetisch abzuschließen, sondern will ihnen vielmehr die Geistesschätze der Antike übermitteln, natürlich in christlicher Prägung. Daß er mit eigenem Urteil und ohne ängstliche Scheu an seine Aufgabe herantritt, dafür kann uns zum Beweis dienen seine scharfe Scheidung zwischen κτίσις und τρώματα, seine Selbständigkeit gegenüber Aristoteles, sein Eintreten für die berüchtigte Lehre der Präexistenz der Seele und nicht zuletzt seine Kritik an dem alle überragenden und alle befruchtenden Origenes." (S.51)

Ein ähnliches Urteil wie Jaeger fällt Eiliv Skard über Nemesios, der sich mit dem Autor in seinen Nemesiosstudien (Symbolae Osloenses: I. Nemesios und die Genesisexegese des Origenes, 1936/ 23 - 43; II. Nemesios und Galenos, 1937/ 9 - 25; III. Nemesios und die Elementenlehre des Galenos, 1938/ 31 - 41; IV. Nemesios und die Physiologie des Galenos, 1939/ 46 - 56; V. Galens Lehre von

tierischer und menschlicher Intelligenz, 1942/ 40 - 48.) und in einem Artikel in Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft (Supplementband VII/ 562 - 566, Stuttgart 1940) beschäftigt. Er nennt das Buch von Nemesios "keine originale Leistung, sondern eine unselbstständige Kompilation"; dies ginge aus den neueren Forschungen zur Genüge hervor. "Darauf beruht aber recht eigentlich das Interesse, womit er neuerdings studiert wird: die kleine Schrift ist eine wichtige Ausgrabungsstätte geworden, wo sich älteres Gut - philosophisches und theologisches, medizinisches, biologisches - herausholen läßt; ganz natürlich steht in den neueren Arbeiten über Nemesios die Quellenfrage durchwegs im Vordergrund. Gelöst ist aber diese Frage noch keineswegs; wenn auch große Abschnitte ideengeschichtlich festgelegt sind, indem sie sich letzten Endes z. B. auf Possidonios zurückführen lassen, sind uns die Mittelquellen, die unmittelbaren Vorläufer des christlichen Autors, noch zumeist unbekannt." (SO, 1936, 23) - Was Nemesios persönlich betrifft, so hat er "nicht kombiniert, sondern abgeschrieben; das Vermögen, einen Stoff selbständig zu gestalten und unter weitere Gesichtspunkte zu bringen, möchten wir dem Nemesios überhaupt nicht trauen." (SO, 1937, 10) "...Ebensowenig ist es dem Nemesios zu trauen, daß er aus dem ganzen Corpus der galenischen Schriften sein Material selbständig zusammenlas; gegen eine solche Annahme zeugt die genaue und ins Einzelne gehende Übereinstimmung mit dem sprachlichen Ausdruck des Galen. Nemesios hat eine bestimmte, für uns verloren gegangene Schrift Galens, vervielfältigt, die er ohne weiteres ausschreiben konnte." (SO, 1938, 39). Öfters findet sich bei Nemesios eine teleologische Betrachtungsweise; so sieht er in den physiologischen Gegebenheiten immer wieder "Beweise für die kluge Vorsehung - des Schöpfers oder der Natur. Man möchte glauben, daß der christliche Bischof, wenn er auch in physiologischen Fragen ohne weiteres seine Vorlage ausschrieb, in diesen Dingen selbständiger war, daß er also die theologischen Farben selber aufgetragen hat. Das ist aber nicht der Fall. Ne-

mesios sagt nichts als was auch Galen gesagt hatte; es ist bezeichnend, daß er in diesen Teilen der Schrift nirgends von θεός, immer nur - und zwar sehr oft - von δὴ - αὐτοῦ, bzw. φύσιν, spricht. Es ist hier ein gewaltiger Abstand zwischen Nemésios und z. B. Theophilos, der einige Zeit später eine Schrift περὶ τῆς τοῦ ἰνθρώπου κατασκευῆς verfaßte, worin er besonders Galens de usu partium verwertete. Man kann sich leicht überzeugen, daß er in den medizinischen Fragen nur ein Abschreiber ist; als Christ hat er aber neue Farben aufgetragen; wo Galen nur von dem ἡ αὐτοῦ sprach, redet Theophilos von τοῦ θεοῦ ἡ ἐκείνου ἡ αὐτοῦ καὶ φύσιν. Solcher Ausbesserungen hat sich Nemésios enthalten. Er hat kürzen müssen, sonst hat er wenig oder nichts geändert." (SO, 1939, 56). Nur in der Frage von der Seelenwanderung spricht Skard dem Nemésios als Theologen in etwa eine selbständige Auffassung zu. (SO, 1942, 48)

So viel zur Persönlichkeit des Emeseners. Nun ein Vergleich der verschiedenen Beurteilungen seines Werkes.

Was die Abfassungszeit dieses Werkes betrifft, so schließt Bender (a. a. O. 30) aus den Hinweisen des Bischofs auf Apollinarios von Laodizea, die Eunomianer und Antiochener, aus seinem Schweigen über Nestorius und Eutyches und vor allen Dingen aus seiner Unabhängigkeit in der Lehre über die Fleischwerdung des Logos von den Bewegungen des V. Jahrhunderts auf das Ende des IV. Jahrhunderts. - "Wenn man kühn sein will, mag man aus der dreimaligen Polemik gegen Apollinarios, dessen Bischofswürde er besonders hervorhebt, aus der Nebeneinanderstellung der Irrtümer der Eunomianer und Antiochener auf die Zeit schließen, als Apollinarios noch lebte und Theodor von Mopsvestia noch als antiochenischer Presbyter seine 15 Bücher von der Menschwerdung schrieb, und die Abfassung des Buches περὶ φύσεως ἰνθρώπου genauer in das vorletzte Decennium des IV. Jahrhunderts verlegen."

Domański nennt das Buch aus verschiedenen Gründen nicht uninteressant. Es sei zwar nicht epochemachend und

in seiner Wirkung keineswegs bahnbrechend, zeige aber immerhin die Bestrebungen des IV. Jahrhunderts, auf christlicher Seite eine Philosophie zu schaffen, die auf den Grundlagen der altheidnischen Philosophie fundiert und weiterbaut.

Die Ergebnisse der Quellenforschungen faßt E. Skard in seinem Artikel in Paulys Real-Enzyklopädie (siehe oben S. 15) zusammen. Skard nennt die theologischen Erörterungen und die dogmatische Polemik keineswegs charakteristisch für das Werk, das als Ganzes gesehen viel mehr in die Geschichte der Philosophie als in die der Theologie gehört. Als das erste uns erhaltene Lehrbuch der Anthropologie im weitesten Sinne des Wortes enthält es Material, das in der Hauptsache der griechischen Philosophie und Wissenschaft entnommen ist, die der Bischof vorurteilslos hochachtet. Nemesis ist ganz eindeutig Eklektiker.

Sein Buch hat das Bestreben den Menschen als geistig-sinnliches Wesen in seiner Stellung zur Gesamtheit der Schöpfung aufzuzeigen. Richtungweisend für das Ganze dieser Schrift ist der Satz, mit dem der Bischof sein Werk beginnt: "Τὸν ἀνθρώπον ἐκ ψυχῆς νοερῆς καὶ σώματος ἁγίου κατεσκευάσθαι καὶ οὕτω καὶ ὡς, ὥς οὐκ ἐνεδέχεται ἄλλως γενέσθαι καὶ διανεστῆναι, πόλλου καὶ ἁγαθοῦ ἀνίστασθαι ἐκ οὗτο" (Matth. .)

Im ersten Kapitel zeigt Nemesis die Stellung des Menschen im Kosmos, wendet sich dann dem Wesen der Seele (Kapitel 2) und ihrer Verbindung mit dem Leibe (drittes Kapitel) zu. Das vierte und fünfte Kapitel handelt vom Leib und seinen Aufbaustoffen, den Elementen. In den Abschnitten sechs bis vierzehn finden die fünf Sinne, das Denken und Erinnern, die Vernunft und Sprache ihre Bearbeitung. Es schließen sich sodann Abhandlungen über Lust und Schmerz und über eine Reihe von physiologischen Themen an (Kapitel 15 - 28). Einen großen Raum nehmen die Ausführungen über die Willensfreiheit und das Schicksal ein (Kapitel 29 - 41). Den Abschluß des Ganzen bildet ein Abschnitt über die göttliche Vorsehung (Kapitel 42 - 44).

Betrachtet man das Buch als Ganzes, so kommt man zu

der Feststellung, daß eine gewisse Einheitlichkeit und Ordnung fehlt. Wohl bilden der erste Abschnitt über die Schöpfung und der letzte über die göttliche Vorsehung einen würdigen, den eigentümlich christlichen Rahmen für das Bild des Menschen; allein das Werk bricht am Schluß unvermittelt ab und man muß annehmen, daß der Verfasser noch einiges hinzuzufügen vorhatte. Diese Annahme bestätigen auch einige Stellen des Buches, in denen auf Späteres hingewiesen wird, das vollständig fehlt; so etwa eine Abhandlung über das Wesen der Tugenden.

Was die Gelehrsamkeit des Buches, die Weite des philosophischen und wissenschaftlichen Stoffes, das Erwähnen und Zitieren zahlreicher Schriftsteller von Thales, Anaximenes, Pythagoras, Demokrit bis herauf zu Porphyrios betrifft, so meint Skard, dürfe man sich keine falschen Vorstellungen von den persönlichen Kenntnissen des Nemesios machen. "Im Allgemeinen läßt sich sagen, daß er in dogmatischen Fragen eine gewisse Selbständigkeit besitzt, sonst aber - insofern wir seine Vorlagen feststellen können - ein unselbständiger Abschreiber ist. Daß er die Vorlagen, die er ausschreibt, nicht nennt, ist selbstverständlich; in den doxographischen Teilen prunkt er mit einer Unmenge von Gewährsmännern, deren Werke er nicht gelesen und deren Namen er späten Placita - Sammlungen entnimmt (so schon Diels, Doxogr. 49). Er gehört zu den Autoren, deren Schriften und Ideen für uns weniger an sich Interesse besitzen, denn als Ausgrabungsstätten, die das größere Geistesleben der Vergangenheit wieder zutage fördern können." (W. Jäger, N. von Emesa, 1914). (Skard, Paulys R-E, 563/64)

Es ist das Verdienst W. Jaegers mit seinem Buch - Nemesios von Emesa - der Quellenforschung neue Wege eröffnet zu haben. Er sieht im Werk des christlichen Bischofs wichtige Quellen für den Neuplatonismus und seine Anfänge bei Poseidonios. Als Vermittler dieser alten Gedanken weist Jäger auf den griechischen Arzt Galen, und zwar auf dessen verlorengegangene 'Wissenschaftslehre' (περὶ ἀποδείξεως) und auf die christliche Gene-

sisexegese, in der Hauptsache auf den fast völlig verloren gegangenen Kommentar des Origenes. Karl Gronau bearbeitet dieses Gebiet ausführlich in seiner Dissertation: Poseidonios und die jüdisch - christliche Genesisexegese (1914). Faßt man die wichtigsten Arbeiten über die Quellenprobleme bei Nemesios zusammen, so zeigen sich folgende Ergebnisse.

Das erste Kapitel gewinnt besonderes Interesse, da es nach Jaeger poseidonische Lehren in großer Fülle und Reinheit enthält; so die große Naturphilosophie, die eigenartige Kulturphilosophie, die die Kultur aus der Not entstehen läßt, sodann die hohe Meinung über die Stellung des Menschen. Was das christliche Material betrifft, so weist es nach Skard (Nemesiosstudien, Symbolae Osloenses XV-XVI, 23f.) entschieden auf die Genesisexegese, genauer auf Origenes' großen Genesiskommentar hin; vor allem läßt sich der großartige Hymnus auf den Menschen (Matth. 5f.) auf Origenes zurückführen. Das biologische Gedankengut und die Kulturphilosophie dieses Kapitels, die weit in das griechische Denken zurückweist und bei Poseidonios ihre letzte Form fand, stammt von dem großen Mediziner Galen (Skard, Nem.-stud., Symb.-Osl. XVII, 9ff.).

Die nächsten Kapitel über die Seele (Kap. 2) und ihre Verbindung mit dem Leibe (Kap. 3) enthalten nach den Forschungen von H. Krause, *Studia neoplat.* (1904) größere Teile aus den *Συνεχὴς ὑπόμνημα* des Porphyrios. Auch Galen dient in diesem Kapitel als Vorlage. Gerade diese beiden Kapitel haben der Quellenforschung große Schwierigkeit bereitet. Skard spricht hinsichtlich des theologischen Gehaltes dieser beiden Abschnitte von einer größeren Selbständigkeit seitens des Nemesios.

Dafür zeigen uns die zwei folgenden Kapitel über den Leib (4) und über die Elemente (5) wieder die große Unselbständigkeit des Bischofs. Das Kapitel über den Leib spricht Skard dem Galen zu; "besonders nötigt uns der Versuch, den Widerspruch zwischen Aristoteles und Hippokrates mit einem medizinischen Argument (Aderslaß) zu schlichten, an Galen zu denken, der immer be-

strebt war, alle neueren Größen mit seiner größten Autorität Hippokrates zu versöhnen; auch sonst ist die Übereinstimmung mit Galen mit den Händen zu greifen;" (Paulys R-E, 565 und Symb.-Osl. XVIII, 31ff.). Das Kapitel über die Grundstoffe führt Jaeger auf die Wissenschaft des Poseidonios zurück, mit Ausnahme eines Abschnittes, der auf Porphyrios hinweist, bei dem aber die unmittelbaren Vorlagen des Nemesios noch nicht entdeckt sind.

Die nächsten Kapitel über die Phantasie (6) und die Sinnesorgane (7 - 11) entstammen nach Jaeger Galens 'Wissenschaftslehre' und in kürzeren Abschnitten Porphyrios. Skard nimmt an, daß Nemesios bisweilen stark gekürzt hat. Auch die folgenden Abschnitte über das Denken und das Erinnerungsvermögen (Kapitel 12 - 13) zeigen "augenfällig, daß er nur zusammenrafft, was er in seiner Quelle findet"- Jaeger 54. - Ebenso muß man bei dem Kapitel 14 über Vernunft und Sprache annehmen, daß sein Ursprung bei Galen liegt.

Mit den nächsten Kapiteln ist die Quellenforschung vor schwere, teilweise noch ungelöste Probleme gestellt. Im Kapitel 20 ist ein Zitat aus der 'Wissenschaftslehre', in der Abhandlung über die Lust (Kapitel 18) wird auf Platon und Aristoteles verwiesen, allein die unmittelbaren Quellen für Nemesios liegen im Dunklen. M. Evangelides (Nom. und seine Quellen, 1882) verglich die Kapitel über das Nahrungsvermögen, das Blutsystem und die folgenden Abschnitte mit den Schriften Galens; "eine genauere sprachliche Untersuchung wird dartun, daß Nemesios völlig sklavisch abschrieb, so daß er sogar den sprachlichen Ausdruck der Vorlage übernahm - besonders klar im 28. Kapitel περί ἀναιμίας". (Skard, Paulys R-E, 566)

Die nun folgenden Abhandlungen über die Willensfreiheit und das Schicksal gehen ursprünglich auf Aristoteles (Eth. Nic. III) zurück. Die unmittelbaren Vorlagen des Nemesios aber, die vermutlich schon christlich bearbeitet waren, sind noch unbekannt. Das Ergebnis H. A. Kochs, Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa, Berlin 1921, zu diesen Kapiteln lautet: "In den Kapiteln 39-41 über

aus αὐτεξούδου im besonderen sind aristotelische, poseidonische und vor allem christliche Elemente unverkennbar ineinander gearbeitet. Das von Nemesios benutzte Werk vermögen wir nicht mit Namen zu nennen, es weist uns aber in die Schule von Antiochia. Diese hat aber ihre Lehre von der menschlichen Willensfreiheit im wesentlichen von Origenes überkommen. So wäre es wahrscheinlich, daß hier wiederum Origenes der Mittelsmann zwischen griechischen Philosophen (jetzt auch Aristoteles neben Poseidonios) und Nemesios wäre, aber diesmal nicht direkt, sondern durch ein antiochenisches Werk hindurch." (50) Durch den Vergleich der nemesianischen Kapitel über das Schicksal mit Chalcidius und Pseudo-Plutarch 'de fato' konnte Gerke (Rhein.Mus. N.F. XLI 269ff.) den Gebrauch einer neuplatonischen Quelle feststellen.

Den Abschluß des Werkes bilden die drei Kapitel über die Vorsehung (Kapitel 42 - 44); die Quellen für diese Kapitel sind noch ziemlich unerforscht; "zwar mögen gewisse Züge auf Poseidonios deuten, doch sind sie recht blaß, und die Übereinstimmungen mit anderen Schriftstellern (bes. Theodoret), auf die Koch 46 - 49 hinweist, sind zu unbestimmt, um sichere Schlüsse für die Quellenverhältnisse zu erlauben." (Skard, Paulys R-E, 566)

Nach diesem Überblick über sein Werk kann man Nemesios mit Domański wohl einen "Eklektiker durch und durch" nennen (XVII). Mehr Philosoph als Theologe war er doch bemüht von all den heidnischen Lehren nur das auszuwählen, was zur Erhellung der christlichen Wahrheit dienen konnte. Domański sieht bei Nemesios bereits die "ersten Keime der Scholastik", da sich in seinen Darlegungen schon Spuren zeigen, welche auf eine mehr oder minder offene Hineigung mancher Christen zu der aristotelischen Philosophie hindeuten. War doch bis zu dieser Zeit in den rechtgläubigen Kreisen der Kirche Plato der ausschlaggebende Philosoph, während man auf Aristoteles' Dialektik sogar die Häresien eines Arius und Eunomius größtenteils zurückführte. Nemesios stellt sich auch mehr auf Platons Seite

und wenn er Aristoteles nennt, dann bekämpft er ihn; aber er benützt ihn an zahlreichen Stellen ohne den Namen des Stagiriten zu nennen und hier macht er dessen Ansicht zu der eigenen. Vielleicht war es in seiner Zeit noch zu gefährlich offen auf die Seite des Aristoteles zu treten; wir wissen ja aus der Lebensgeschichte des heiligen Thomas von Aquin, wie sehr noch im 13. Jahrhundert das Schrifttum dieses griechischen Philosophen der Kirche verdächtig erschien; "'Aristoteles' - das war doch im Munde des Rechtgläubigen eine Art Schimpfname, der etwa soviel besagte wie Nihilist, Freigeist, Aufklärer." (Josef Pieper, Über Thomas von Aquin, München ²1949) - Es ist jedoch auch zu bedenken, daß Nemesios im östlichen Bereich der Kirche lebt und schreibt, in einem Bereich, der Aristoteles lange nicht so abgeneigt ist wie der kirchliche Westen.

Der Hauptwert dieses Buches ist darin zu sehen, daß es das erste christliche Menschenbild birgt, in dem der Mensch in seiner Ganzheit, in seiner Beziehung zum Schöpfer und in seiner Höchststellung im Gesamtbereich der irdischen Schöpfung dargestellt wird.

Mag dieses Buch auch - besonders von seinen Übersetzern und Herausgebern im humanistischen Zeitalter (Cono 1512 und Valla 1538) - vielfach überschätzt worden sein, das lag im Wesen dieser Zeit, mag es auch mehr populär als gründlich und rein wissenschaftlich sein - es war nicht Nemesios' Absicht ein Buch für die Gelehrtenwelt zu schreiben; er gibt selber zu den schwierigen Fragen aus dem Wege zu gehen - so kommt ihm doch eine gewisse Bedeutung zu, weil es in einer Zeit entstand, "in welcher man ein solches, fast ausschließlich philosophisches, sich so eng an die heidnische Philosophie anlehnendes und dabei zugleich von christlichem Geiste durchwehtes Werk auf christlicher Seite kaum erwartet, und ferner deswegen, weil es die erste Anthropologie ist." (Domański XIX)

Bereits bei Matthäi ist in der Einleitung zu seiner griechisch-lateinischen Ausgabe des nemesianischen Werkes (Halle 1802), nach der wir zitieren, der Einfluß dieses

Werkes auf die spätere Zeit geschildert. Ausführlich zählt Bender (5ff.) die Männer auf, die aus diesem Buch schöpften. Die wichtigsten unter ihnen, die den Namen des Nemesios nennen, sind Maximus Confessor (VII. Jahrhundert), Anastasius Nicaenus sive Sinaita (Anfang des XI. Jahrhunderts) und Michael Glycas (erste Hälfte des XII. Jahrhunderts); ohne den Namen des Bischofs zu nennen, benützen Johannes Philoponos zur Zeit Justinians, Julianus Pomerius, Erzbischof von Toledo (VII. Jahrhundert), Elias, Metropolit von Creta (etwa VIII. Jahrhundert) und Johannes Damascenus das Werk; ja sogar Albertus Magnus (vgl. Leopold Gaul: Albert des Großen Verhältnis zu Plato, Münster 1913 in Baumeckers Beiträgen) und Thomas von Aquin kannten und benützten das Buch.

Wir werden im Anschluß an diese Einleitung ein Verzeichnis der wichtigsten Literatur zu Nemesios von Emesa und sein Werk beifügen. Zunächst aber soll die Stellung des Emeseners in der altchristlichen Philosophie, soweit sie nicht schon aus dem bereits Dargelegten hervorgetreten ist, aufgezeigt werden.

Jaeger nennt Nemesios' Stellung in der dogmatischen Bewegung des ausgehenden IV. Jahrhunderts hochinteressant (5-6, Anm.). Als Syrer hatte er vor der Wissenschaft der "berühmten Männer" von Antiochia - *Εὐδοκίου Λύδου* (Matth. 144) - großen Respekt, wenngleich er ihre Lehre über die Vereinigung der beiden Naturen in Christus ablehnt. Als Vertreter der Lehre von der Präexistenz der Seele bekämpft er die beiden Richtungen der Kreatianer und Generationianer. Der ersten Richtung gehörte Eunomios an (Matth. 104), der zweiten Apollinarios (Matth. 108). Auch Origenes ist ein Anhänger der Lehre von der Seelenwanderung wie Nemesios und Gegner des Gregor von Nyssa, der den Traduzianismus vertritt. Und obgleich Nemesios Origenes einmal sehr entschieden entgegentritt, so meint doch Koch, es sei bisher vielzuwenig beachtet worden, "wie stark Nemesios in Sachen des Dogmas im Bann des Origenes stehen mußte", (20); denn gerade "Origenes ist es gewesen, der (wie dann später eben Nemesios) die Vereinigung von

griechischer und christlicher Lehre herbeigeführt und aus beiden Elementen ein großes Lehrgebäude errichtet hat." (17). Für die philosophische Schulung des Emeseners macht Koch die Schule von Antiochia verantwortlich aus den Umständen, daß auf der einen Seite in Antiochia Aristoteles besonders gepflegt wurde und andererseits Nemesios sich mit Aristoteles berührt, daß weiterhin Pelagius gerade von Antiochia her durch Theodor von Mopsueste eine solche starke Unterstützung fand.

Einblick in die philosophische Situation, in der Nemesios aufgewachsen sein mußte, gibt uns wieder Jaeger (6 - 7): "Es gab damals seit Jahrhunderten bereits, wenn man von den unbedeutenderen Nachzüglern der Stoa absieht, eigentlich nur eine einzige Philosophie. Es war das mit peripatetischer Logik, Wissenschaftslehre und Physik (dazu gehörten die Probleme) unterbaute Mischsystem des Neuplatonismus, der mit Panaitios und vor allem Poseidonios beginnt. Die Dialektik der Ideen, die Dämonen und Zahlensubstanzen der älteren Akademie, das Schicksalsdogma und der Kult des Naturgesetzes, wie die Stoa sie lehrte, der grandiose Zug des Poseidonios zur einheitlichen Gestaltung des Bildes der Natur und Kultur, alle diese Elemente waren einen festen Bund eingegangen ... Auch in den christlichen theologischen Schulen, zumal der griechischen Kirche, war dieser Universalgeist griechischen Denkens noch lebendig geblieben. Und wenn ein Syrer und Bischof am Ende des IV. Jahrhunderts noch auf den echten Neuplatonismus zurückgreift, so fällt diese starke Berührung mit wissenschaftlichen Fragen für den asiatischen Teil der orientalischen Kirche nicht weiter auf, dessen geistige Führerschaft Männer wie Apollinaris, Theodor, Theodoret und die Trias der großen Kappadokier verbürgen. Auch ein Augustinus wagt sie nicht zu bestreiten. Die Begrenztheit des theologischen Denkens in dogmatischer Hinsicht dürfen wir uns für die östliche Kirchenprovinz nicht zu eng vorstellen. Nemesios glaubt an die Präexistenz und Wanderung der Seele und scheut sich nicht, es zu bekennen, wenn er auch die *ἀναστάσις* des Origenes

als 'unschriftgemäß' verwirft."

Zusammenfassend läßt sich also über Nemesios' Persönlichkeit, sein Werk und seine Stellung in der Patriistik Folgendes sagen.

So wenig wir von und über Nemesios besitzen - genau genommen nur seinen Namen, seinen Beruf und seine Schrift - so tritt uns gerade aus dieser Schrift, trotz allem demütigen Zurücktreten der Person des Verfassers hinter seine Lehre, deutlich eine Persönlichkeit entgegen, die sich durch eine umfassende Kenntnis der griechischen Philosophie bis in ihre Anfänge und durch ein Temperament auszeichnet, das die Gegner zwar in fairer Weise behandelt, aber trotzdem entschieden und mit einer geschliffenen Dialektik für die einmal erkannte Wahrheit eintritt. Wir wissen aus der Geschichte Emesas, wie lange und hartnäckig sich dort das Heidentum und seine Philosophie gehalten hat und gerade hier war ein Mann nötig, der heidnisches Denken und christlichen Geist zu paaren verstand. Nemesios tritt mit der ganzen Kraft seines Wortes für die Wahrheit der christlichen Lehre ein und wir dürfen ihn als einen überzeugten Vertreter im östlichen Bereich der Kirche ansehen. Die Heilige Schrift war ihm und seinen Lesern die höchste Autorität (Matth. 124, 18f.). Zwischen seinen christlichen Lesern und den Juden sieht er die gemeinsame Verbindung im Alten Testament. Er richtet sich auch an griechische Heiden und verwendet um verständlicher zu erscheinen ihre Mythologie. Ganz im Gegensatz zu Gregor von Nyssa will er seine christlichen Leser nicht vom Bekanntwerden mit der heidnischen Wissenschaft und Philosophie abhalten. Sein Buch will nur eine straffe Zusammenfassung der wichtigsten Lehren über den Menschen darstellen; für ein tieferes Studium dieser Materie weist er auf die Werke der Alten hin, die bei ihm in hohem Ansehen stehen.

Von Tillemonts und Orth's Identifizierung des Bischofs von Emesa mit dem Statthalter von Kappadokien halten wir nicht viel, da uns die historischen Beweise hierzu so gut

wie ganz fehlen. Damit bleibt leider die Lebenszeit des Emeseners im Dunklen. Jedoch kommt der Vermutung, Nemesios sei Zeitgenosse Eunomios' und Apollinarios' gewesen, die größte Glaubwürdigkeit zu.

Nemesios' Werk läßt trotz seiner großen Bedeutung als erste Anthropologie, seiner Fülle an Wissen und der Gewandtheit des Ausdrucks eine gewisse abschließende, abrundende Form vermissen. Allein schon die Anordnung der Kapitel läßt darauf schließen, daß der Bischof keine sonderliche Begabung für Systematik hatte. Mag auch das Kapitel über die Schöpfung am Anfang und die Abhandlung über die Vorsehung als Schluß ein abgerundetes Ganzes vortäuschen, so wird doch offenkundig, daß dem Ganzen ein natürlicher Abschluß fehlt. Das Werk bricht am Ende unvermittelt ab und Nemesios weist an verschiedenen Stellen auf manches hin, das noch folgen sollte, und das dann schließlich doch fehlt. (vgl. K. Burkhard, zur Kapitelfolge in *Νεμεσίου περί φύσεως ἀνθρώπου* Philol. 69 (1910) 35-39). Trotzdem müssen wir froh sein über das Erhaltene, nicht allein deswegen, weil sich aus ihm das verlorene Denken eines Poseidonios rekonstruieren läßt, sondern in der Hauptsache deswegen, weil uns dieses Buch die großen Bemühungen der ersten christlichen Jahrhunderte zeigt, dem Verstand des christlichen Menschen näher zu kommen.

Auch die Stellung des Emeseners in der alten Kirche läßt sich nicht leicht und eindeutig feststellen; die einen halten ihn für einen Anhänger Platons, die anderen lassen ihn, wenn auch versteckt, der Lehre des Aristoteles huldigen. Letztlich zeigt sich aber, daß er alles Verfügbare heranzog, das Gute verwertete und das Irrige verwarf. Wenn Koch den Einfluß der antiochenischen Schule auf Nemesios geltend macht, so möchten wir dem zustimmen, nicht nur deshalb, weil Aristoteles dort besonders gepflegt wurde, sondern aus einem anderen Grund noch. Wir glauben, daß Nemesios an einigen Stellen seines Buches ganz deutlich seine Schulung verrät, und zwar an jenen Stellen, an denen er Texte der Heiligen Schrift auslegt.

Während man sich in der alexandrinischen Schule unter dem Einfluß des Klemens und Origenes der allegorischen Methode bediente und auf diese Weise nicht selten die Heilige Schrift zu einem Rätselbuch und die Schrifterklärung zu einem Rätselspiel machte, zeichnete sich die antiochenische Exegetenschule durch nüchterne Verstandestätigkeit und streng wissenschaftlichen Charakter in ihrer Erklärung der Heiligen Schrift aus - historisch/grammatische Methode (B. Altaner, Patrologie, Freiburg/Br. (51958) 114). Jedesmal nun wenn Nemesios auf die Heilige Schrift Bezug nimmt, verrät er durch die Verwendung der zweiten exegetischen Methode jene antiochenische Schulung. Am deutlichsten tritt uns das an der Stelle vom Baume der Erkenntnis entgegen. Nemesios erklärt hier wie folgt:

"Da es für ihn - den Menschen - nicht vorteilhaft war, bereits vor seiner Vollendung seine eigene Natur zu erkennen, verbot er - Gott - ihm, vom Baume der Erkenntnis zu essen. Denn es lagen einst und es liegen auch heute noch ungeheuerere Kräfte in den Pflanzen. Damals, als sie im Anfang der Weltschöpfung noch frisch waren, besaßen sie stärkste Wirkung. Da war ohne Weiteres der Genuß einer Frucht möglich, der die Einsicht in die eigene Natur in sich barg. Allein Gott wollte den Menschen nicht vor seiner Vollendung die eigene Natur erkennen lassen, damit er nicht, nach der Einsicht, vieles zu benötigen, sich um die Bedürfnisse seines Leibes kümmere und dabei die Sorge um seine Seele aufgebe. Aus diesem Grund verbot er es ihm von der Frucht der Erkenntnis zu nehmen." ¹⁾

Man kann sich wohl kaum eine noch wörtlichere Auslegung dieser Stelle im Alten Testament (Genesis 2, 16-17) ausdenken.

Wir müssen der Bescheidenheit dieses Mannes oder dem Verlust wertvoller Quellen, nicht zuletzt auch den Unterlassungssünden der Chronisten, die uns eine unvollständige Reihenfolge der Bischöfe von Emesa hinterlassen haben, die Schuld geben für die Unklarheit und die Dunkelheit, in der uns Nemesios von Emesa erscheint; dafür möchten

wir umso mehr seine Gedanken kennen lernen und den Wert seines Denkens für die christliche Wahrheit.

1) Ἐπειδὴ δὲ οὐ βυνέφερον αὐτῷ πρὸ τῆς τελειώσεως
γινῶναι τὴν φύσιν ἑαυτοῦ, ἀνηγόρευθεν αὐτῷ μὴ γεν-
θάδαι τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως. Ἦσαν γὰρ, μᾶλλον δέ
εἶδον ἔτι καὶ νῦν δυνάμεις ἐν τοῖς φυτοῖς κείμεναι.
τότε δὲ, ὡς ἐν ἀρχῇ τῆς κοσμοποιίας, ἀκράφ-
νεις οὐδαμῶς, ἰσχυροτάτην εἶχον τὴν ἐνέργειαν. Ἦν
οὖν καὶ ἀπὸ γενέσεως καρπὸς γινῶναι ἐμποιοῦντα
τῆς οὐκείας φύσεως. Οὐκ ἤδουλετο δὲ αὐτὸν ὁ θεὸς
πρὸ τῆς τελειώσεως γινῶναι τὴν οὐκείαν φύσιν, ἵνα μὴ,
γνοὺς ἑαυτὸν ἐνδεῆ πολλῶν ὄντων, τῆς βωματικῆς ἐπι-
κρίσεως, χρεῖας, καταλήτων τὴν τῆς φύσεως πρὸναιον.
καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἐκώλυθεν αὐτὸν μετα-
λαβεῖν τοῦ καρποῦ τῆς γνώσεως. (Matth. 46f.)

LITERATUR ZU NEMESIOS

I. Ausgaben des Buches und textkritische Schriften.

Nicasius Ellebodius, griech. - lat., Antwerpen 1565.

Joh. Fell, Bischof von Oxford, Oxford 1671.

Friedrich Matthaei, griech. - lat., Halle 1802.

Migne Patrol. Gr. 40, 504 - 817, 1863.

Migne Patrol. Gr. 45, 187 - 222, (2. und 3. Kapitel des Nemesios im Werke des Gregor von Nyssa).

K. J. Burkhard, Die handschriftliche Überlieferung von Nemesius *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, Wiener Studien X (1888) 93-135; XI (1889) 143-152, 243-267; XV (1893) 192-199; XXVI (1904) 212-221.

Scholia verbis N. adiecta e cod. Dresd. Serta Harteliana, Wien (1896) 84-88.

Krit. und sprachl. zu Nem. Wiener Studien XXX (1908) 47-58.

Joh. v. Damask. Auszüge a. N. Wiener Eranos zur 50. Philologenversammlung, Wien (1909) 89-101.

Zur Kapitelfolge in N. *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, Philol. 69 (1910) 35-39.

Kritische Beiträge in der Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien 38 (1887) 529-538.

Neue Ausgabe der Übersetzung des Alphanus. Leipzig 1917, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana.

L. Dittmeyer, Zur vetusta translatio des Nem., Blätter für das Gymnasialschulwesen (bayer.) 24 (1888) 454f.

Cl. Baeumker, Die Übersetzung des Alphanus von *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, Wochenschrift für klassische Philologie 13 (1896) 1095-1102.

II. Übersetzungen.

Lateinisch:

Alfanus, Erzbischof von Salerno, 1085, hsg. v. C.

Holzinger, Leipzig 1887; neu hsg. v. K. J. Burkhard in der Bibl. Teubn. Leipzig 1917.

Joh. Burgundio (Kaiser Friedrich Barbarossa gewidm.),
1159; hsg. von K. J. Burkhard 1891 - 1902 in fünf
Gymnasialprogrammen, Wien.

Englisch:

The nature of man bey Geo. Wither, Lond. 1636;
The Charakter of man; now made English, Lond. 1657;
W. Telfer, Cyr. of Jer. and Nem. of Em., Lond. 1955.

Italienisch:

"Operetta d'un autor incerto ... della natura degli
animati" von Dom. Pizzimenti (ohne Datum).

Französisch:

J. B. Thibault, Paris 1844.

Deutsch:

Osterhammer, Salzburg 1819, (die ersten 11 Kapitel
des Nemesios mit einem Anhang über eine neue Metho-
de, den Typhus zu heilen);
Emil Orth, Nem. v. Emesa Anthropologie, Maria-Marten-
tal 1925.

III. Quellenstudien.

Margarites Evangelides, Zwei Kapitel aus einer Monographie
über Nem., Diss. Berlin 1882;

J. Dräseke, Apollinarios in den Anführungen des Nem.,
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 29 (1886)
26-36;

J. Dräseke, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie
46 (1903) 506;

K. Pohlenz, De Posidonii libris ^{ἡγεμονικῶν} ~~ἡγεμονικῶν~~, Jahrbuch f. kl.
Philologie, Suppl. 24 (1898) 597ff;

H. Krause, Studia neoplat. Leipzig 1904, Diss.; besonders
Kap. 4 (37ff.): De Platonis apud N. memoria atque de
fontibus cap. 5 et 38 Nemesii;

H. Krause, De Am. Sac. memoria apud Nem. conservata, in
Stud. neoplat. (5ff.);

W. W. Jaeger, Nemesios von Emesa, Berlin 1914, (Poseido-
nios und Nemesios);

Karl Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Ge-
nesis-Exegese, Diss. Leipzig 1914;

Karl Gronau, Berl. phil. Woch. (1915) 129ff. (Übersicht

- über die Geschichte des Quellenproblems);
- H. A. Koch, Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa, Berlin 1921;
- H. Schöne, Rh. Mus. 74 (1920) 156ff;
- St. Sikorski, De Aenea Gazaeo (Breslau. philol. Abhandl. Bd. 9), Breslau 1909, (über das Verhältnis des Nem. zu A.v.G.);
- E. Teza, La Natura dell'uomo di N. e le vecchie traduzioni in italiano e in armeno, Atti del R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti ser. 7 tom. 3 (1892) 1239-1279. Nemesiana. Sopra alcuni luoghi della "Natura dell'uomo" in armeno, Rendic. della R. Accad. dei Lincei, cl. di scienze mor., stor. e filol. ser. 5 vol. 2 fasc. I (1893) 3-16;
- A. Zanolli, Osservazioni sul codice Marciano di N., Riv. di filol. 34 (1906) 472 bis 476. Osserv. sulla traduz. armena del $\pi. \gamma \iota \varsigma. \alpha \nu \theta \rho \varsigma$ di N., Giorn. della Società Asiat. Ital. vol. 19;
- E. Skard, Pauly's RE. d. kl. Alt.wiss. Stuttgart, Suppl. 7, 562-566.
- E. Skard, Symbolae Osloenses, Oslo (Nemesiosstudien), I (1936) 23-43, II (1937) 9-25, III (1938) 31-41, IV (1939) 46-56, V (1942) 40-48;
- Arnou, Gregorianum, Roma (1936) 116ff, (Nestorianismus und Neuplatonismus);
- Fr. Lammert, Philol. (1941) 125-141, (Hellenistische Medizin bei Ptolemaios und N.);
- Klinge, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart (1939) 363-373, (Psychologie d. N. bei Mose bar Kepha);
- Fr. Lammert, Hermes, Berlin (1953) 499-491 (zu Kap. 5 bei Nem.);
- Graf, Geschichte der christl. - arab. Literatur I. (1944) 319;
- Pauly's RE, Bd. 22 Abt. 1, 773/8
- IV. Schriften zu Nemesios und seinem Werk.
- Ritter, Geschichte der Philosophie VI. (1841) 462, Anm. 2)

- Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie III. b³.
458, Anm.;
- I.v.Müller, Handbuch der Altertumswissenschaft, 7, 2, 2;
S. 1488 ff., München 1924.
- Ph. Böhner - E. Gilson, Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, Paderborn (³1954)
120-130;
- Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie:
Band I. K. Prächter, Philosophie des Altertums, Basel-Stuttgart(¹⁴1957) 645f;
Band II. B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, Basel-Stuttgart(¹³1956) 120f;
- B. Altaner, Patrologie, Freiburg/Br (⁵1958) 212;
- Cl. Baeumker, Nemesius, Sonderabdruck aus Woch.schr. für kl. Philol. (1896) 2f;
- Dietrich Bender, Untersuchungen zu Nemesios von Emesa, Diss., Heidelberg/Leipzig 1898/1899;
- K. J. Burkhard, Kritik der Benderschen Diss. im 7. Heft d. Zeitschrift für die österr. Gymn. 1899;
- B. Domański, Die Psychologie des Nemesios, Münster 1900;
- L. Gaul, Albert des Großen Verhältnis zu Platon, Münster 1913;
- O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV. Freiburg/Br. (1924) 279;
- E. Dobler, Nem. v. E. und die Psychologie des menschl. Aktes bei Thomas von Aquin, Freiburg(Schweiz) 1950;
- G. Borgenstierna, Försyntanken i grammatikalisk teologi, Uppsala 1948 (Vorsehungsglaube in der altgriechischen Theologie: Nem. v. Emesa, Joh. Chrys., Theodoret, Joh. Damascenus).

I.KAPITEL

DAS WESEN DES MENSCHEN UND SEINE STELLUNG
IM GESAMTBEREICH DER SCHÖPFUNG

"Die größte Angelegenheit des Menschen" - so meint Kant, ist es "zu wissen, wie er seine Stellung in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe, was man sein muß um ein Mensch zu sein."¹⁾ Das Wissen und die rechte Erfüllung seiner Stellung und das richtige Verstehen dessen, was man sein muß, setzt aber ein Wissen und Verstehen dessen voraus, was der Mensch wesentlich ist. Es geht also um die Frage, um die alte Frage: Quid est homo? Schon sehr früh in der Geschichte des Denkens erkannte man in dieser Frage das bedeutendste, wenn auch dunkelste Problem der ganzen Philosophie und Augustinus drückt dies aus mit den Worten: "Homo abyssus est."²⁾ Kant sieht ebenfalls in der Frage, was der Mensch sei, jene Frage, auf die sich alle übrigen Fragen - die Frage nach dem Wissen, dem Tun und dem Hoffen - beziehen.³⁾ Ebenso urteilt Max Scheler, wenn er meint: "In einem gewissen Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei und welche metaphysische Stellung und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme."⁴⁾

So führt am meisten die Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit nur über die Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Menschen zu einer Lösung. Eine Sittlichkeit für sich kann es nicht geben. Sittliche Werte, wie Demut, Liebe zur Wahrheit, Hochherzigkeit und andere sind keine eigenständige Welt an sich, sondern sie sind immer bezogen auf das menschliche Verhalten. Dies bedeutet keine anthropologische Relativierung dieser sittlichen Werte⁵⁾, sondern erst ihre eigentliche Sinnbegründung.

¹⁾ Fragmente aus dem Nachlaß 321.

²⁾ En. in Ps. 41, n. 13.

³⁾ Einleitung in seine Logik.

⁴⁾ Vom Umsturz der Werte, Leipzig 1919, I, 273.

⁵⁾ Vgl. Th. Steinbüchel, a. a. O. 217.

Gemäß der Problemstellung ist es nun die Aufgabe dieses ersten Kapitels das Wesen und die Stellung des Menschen bei Nemesios zu untersuchen und daraus anthropologische Grundlagen der Sittlichkeit abzuleiten (2). Ein kurzer Blick in die Geschichte der Anthropologie (1) soll das Verständnis der Lehre unseres Philosophen erleichtern. Zwei besondere Probleme, das Verhältnis von Leib und Seele und die menschliche Freiheit, die auch bei Nemesios ausführlicher behandelt sind, erfahren dann im zweiten und dritten Kapitel ihre gesonderte Behandlung.

Das Menschenbild in der frühen Geschichte des Denkens

Mit dem Dreigestirn Sokrates - Plato - Aristoteles mündet die antike Philosophie in die anthropologische Phase und erreicht damit ihren Höhepunkt. Das soll nun nicht heißen, daß bei allen früheren Denkern vom Menschen nie die Rede gewesen wäre. Auch im Ausklang der kosmologischen Periode der antiken Philosophie, die ja einen Übergang zur anthropologischen darstellt, tritt das Interesse für den Menschen hervor.

Es ist die Sophistik, die an die Stelle der Welt den Menschen treten läßt. Besonders bei Gorgias, einem bedeutenden Vertreter dieser Richtung tritt die Hinwendung zum Menschen und das Interesse für seine Natur hervor. Und in Protagoras' anthropologischem Relativismus erreicht diese Hinwendung zum Menschen geradezu einen "Höhepunkt".

Dieses erste ausgesprochene Menschenbild, das den Menschen als Maß aller Dinge sah, mußte in der Bedeutung, die ihm sein Schöpfer verlieh, notgedrungen zu einer Relativierung in sämtlichen Bereichen, angefangen von der Logik bis hin zur Ethik führen. Obwohl doch letztlich der Homo-mensura-Satz, besieht man ihn von einer anderen Seite, ein Richtiges aufweist. Am Menschen läßt sich der Makrokosmos, die ganze Schöpfung messen, insofern er ein Abbild davon, ein Mikrokosmos ist und am Menschen läßt sich selbst Gott - freilich nicht messen als der Unermeßliche, Unendliche, aber doch, wenn auch nur in einem analogen Sinn - ermessen, insofern der Mensch auch von Gott ein impar imago, attamen imago ist, wie es Augustinus zum Ausdruck bringt, also ein Abbild Gottes, ein Mikrotheos ist. Versteht man den Satz vom Menschen als Maß aller Dinge, als Mitte des Seins so, dann bedeutet er keineswegs mehr eine Relativierung.

Dem sophistischen Relativismus tritt Sokrates ent-

gegen. Ihn kümmert nicht der Erwerb; es ist nicht seine Sache "für Geld alles zu lehren", sondern er stellt sein Leben ganz unter die Philosophie als Dienst am Menschen. Das Zentrum also, um das sein Denken kreist, ist der Mensch. Gemäß dem delphischen Auftrag der Selbsterkenntnis versucht er seinen Zeitgenossen die Werte des Menschen nahezubringen. Wüßten sie erst um sich selbst, dann wüßten sie auch um ihr S o l l e n. Durch seine anthropologische Ethik vermag Sokrates den ethischen Relativismus zu überwinden.

Einen Kernsatz der platonischen Anthropologie finden wir im letzten Werk Platos, in den zwölf Büchern der Gesetze. Hier heißt es (Nomoi 959): "Dem Gesetzgeber darf man in keinem Wort den Glauben versagen, auch nicht bei der Behauptung, daß die Seele vom Leib etwas völlig Verschiedenes sei und daß es im Leben selber eben die Seele sei und sonst nichts, was jeden von uns zu dem macht, was er wesentlich ist; der Leib dagegen begleitet uns nur gleich einem Schatten, wie denn auch ganz richtig nach dem Tode der Leib der Verstorbenen ein Scheingebilde genannt wird, während jedoch der eigentliche Mensch als unsterbliches Wesen, das eben Seele heißt, zu den Göttern eingeht, um sich dort zu verantworten."

Nemesios meint gerade zu diesem Punkt der platonischen Anthropologie (Matth.37f.): "Πλάτων δὲ οὐ δοκεῖ λέγειν τὸν ἄνθρωπον εἶναι τὸ δυνατότερον, ψυχὴν καὶ δῶμα, ἀλλὰ ψυχὴν δῶματι τοῦ ὡςδε χρωμένῃν, ἀφιστρέπέεσθαι φανταζόμενος τὰ κατὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ αὐτὸν ἡμᾶς ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν, θεωρεῖν καὶ ἐπιμέλειαν, ἵνα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εἶναι πιστεύοντες, τὰ τῆς ψυχῆς ἀγαθὰ μόνον διώκωμεν, τὰς ἀρετὰς καὶ τὴν εὐδείαν, καὶ μὴ τὰς τοῦ δωματός ἐπιθυμίας ἀγαπήσωμεν, ὥς οὐκ οὐδὲς ἄνθρώπου, ἢ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ζῶον μὲν προσηκουμένως, κνδρώπον δὲ ἐποικίνως, ἐπειδὴ καὶ ζῶον ἔσται ἄνθρωπος."

Mit diesem Urteil über das platonische Menschenverständnis trifft Nemesios bereits den Kern der platonischen

Ethik, die ja, wie jegliche Ethik, nur aus dem zugrundeliegenden Menschenbild zu verstehen ist.

Der Mensch ist eine Verbindung aus Leib und Seele. Aber diese Verbindung ist eine ganz dünne und lockere, eine akzidentelle. Der Mensch ist wesentlich Seele, der Leib gut pythagoreisch - nach dem Wortspiel $\psi\mu\alpha$ - $\psi\psi\mu\alpha$ - das Grab der Seele; und es ist die eigentliche Aufgabe des Menschen sich frei zu halten vom Leib und seinen Einflüssen, soweit das möglich ist. Obwohl diese platonische Leibfeindlichkeit dem Wesen des Christentums widerstreitet, hat sie sich doch von den Anfängen der christlichen Menschenauffassung bis in unsere Zeit herein in manchen christlichen Kreisen erhalten. Auch bei Nemesios läßt sich zuweilen, wie schon das obige Zitat gezeigt hat, eine Sympathie für diese einseitige Menschenlehre feststellen, zumal er, auf Origenes gestützt, zum mindesten die Lehre von der Präexistenz der Seele übernimmt; - zur Lehre von der Seelenwanderung vgl. S. 73 -. Was jedoch die Abwertung des Leibes betrifft, so hat sie der christliche Bischof in einem wesentlichen, spezifisch christlichen Argument - es wird davon später die Rede sein - überwunden. "Das ganze Interesse Platons" aber und seiner Anhänger im weitesten Sinne - "konzentriert sich darum auf die Seele, und seine philosophische Anthropologie ist wesentlich Psychologie."¹⁾

Trotz dieses ungleichen Verhältnisses zwischen Leib und Seele und der starken Überbetonung der Seele ist Platon Realist genug um zu wissen, daß ein Mißverhältnis zwischen Leib und Seele sich auf den ganzen Menschen nachteilig auswirken muß (vgl. II. Kap., S. 66).

Die Krönung, der Abschluß der platonischen Menschenlehre ist die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele; spätere Philosophen haben in diesem Punkt immer wieder auf Platon zurückgegriffen und Augustinus konnte in *De civitate Dei* (VIII, 5) über das Verhältnis des Plato-

¹⁾ Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Herder Freiburg/Br. ²1953, Seite 101.

nismus zum Christentum bezüglich der Auffassung vom Menschen sagen: "Niemand ist uns so nahe gekommen wie die Platoniker."¹⁾

Besieht man die ethische Prinzipienfrage bei Aristoteles, so zeigt sich auch hier - hier mehr als sonstwo in der antiken Philosophie, daß die Lösung und Beantwortung dieser Frage nur möglich wird durch das rechte Wissen um das Wesen des Menschen. Den aristotelischen Gedanken vom ἀνθρώπινον ἀγαθόν greift im Mittelalter Thomas wieder auf und bis zum Beginn der Neuzeit bleibt es geradezu eine Selbstverständlichkeit, daß "das höchste Gut für den Menschen ... die im Sinne wertvoller Beschaffenheit getane geistige Tätigkeit"²⁾, also die Tätigkeit, die der Idee des Menschen am meisten entspricht, ist; ὥστερ γὰρ ἀνθρώπῳ καὶ ἀγαλαματοποιῷ καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὅλῳ ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὸ ἀγαθόν εἶναι καὶ τὸ εὔ, οὕτω δόξειεν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴτε εἴτε τι ἔργον αὐτοῦ...; "denn wie der Flötenspieler und der Bildhauer und jeder Handwerker und überhaupt jeder, der eine Tätigkeit vollbringt oder ein Werk schafft, seine Vortrefflichkeit und Überlegenheit in seiner Tätigkeit zu haben scheint, so doch wohl auch der Mensch, falls es wenigstens eine spezielle Tätigkeit des Menschen gibt..."²⁾

Fragt man nun genauer nach dem eigentlichen Inhalt der Menschennatur bei Aristoteles, so findet man, daß er das Wesen des Menschen von Platons Schule, von der Akademie her als bekannt voraussetzen durfte. Was die Grundlagen und Voraussetzungen der Ethik angeht, konnte er sich Plato anschließen, wenn auch dann der Charakter beider Ethiken ein unterschiedlicher sein mußte, insofern ein wesentlicher Unterschied zwischen den Stellungen des Menschen besteht, die beide Denker dem Menschen in der Welt je-

¹J. Hirschberger, a. a. O. 113.

²Ernst Howald, Ethik des Altertums, S. 46, in: Handbuch der Philosophie, München und Berlin 1931.

weils zuschrieben. "Der platonische Mensch bleibt ein Fremdling, weil eben seine Seele nicht hierher gehört. Wie komme ich hierher? Was soll ich hier? Was bedeutet meine Existenz in der Welt? Das sind die Fragen, die er stellt. Bei Aristoteles hat der Mensch aufgehört, problematisch zu sein; er akzeptiert seine Stelle in dem Weltganzen..."; der platonische "Mensch kann sich nicht in dieser Form des Menschen bejahen. Er kann nicht in dieser Gestalt heimisch werden. Ich bin Mensch bedeutet nichts Positives, nicht Statisches. Es besagt eigentlich stets: ich bin mehr oder weniger als Mensch... Bei Aristoteles vollzieht sich die Rückkehr des Menschen zu sich selbst. Der Mensch wird zu etwas Positivem. Der Mensch, wie jedes Naturwesen, trägt seinen Sinn in sich selbst."¹⁾ Diese Gegenüberstellung verrät deutlich die Konsequenzen, die die jeweilige Ethik zu ziehen hat.

Das Hauptgewicht der Stoa und des Epikureismus lag auf dem Gebiet der Ethik. Auch in diesen beiden Richtungen mußte die ethische Prinzipienfrage von der Natur des Menschen her ihre Lösung erfahren.

Die Auffassungen über die menschliche Natur gehen bei den verschiedenen Vertretern dieser ersten Schule erheblich auseinander. Wohl wird nicht geleugnet, daß der Mensch aus Leib und Seele besteht. Aber schon über das Wesen der Seele kann man sich nicht einig werden, mit der einen Ausnahme, daß sie als Pneuma eine Zusammensetzung aus Luft und Feuer, also nach der übereinstimmenden Auffassung von Zenon und Kleanthes körperlicher Natur sei. Diesem anthropologischen Materialismus entsprechend mußte auch die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele ein überwiegend negatives Urteil erfahren. Nur Poseidonios vertritt sie und übernimmt die platonischen Unsterblichkeitsbeweise und Seneca spricht von der Unsterblichkeit mit Worten, "die fast christlich

¹ Bernhard Groethuysen, Philosophische Anthropologie, 37ff., in: Handbuch der Philosophie, München und Berlin 1931.

klingen... Seine Gedanken ... sind denn auch oft genug von den Kirchenvätern zitiert worden."¹⁾
Für die Grundlagen der Sittlichkeit prägte man verschiedene Formeln: $\delta\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\kappa\epsilon\acute{\nu}\omega\varsigma\tau\eta\ \varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \gamma\eta\nu$ - ein der (eigenen) Natur entsprechendes Leben; das $\kappa\alpha\theta\text{-}\eta\kappa\omicron\nu$ - das der vernünftigen menschlichen Natur 'Zukommende', Formeln, die oberflächlich besehen, ganz der aristotelischen Lösung entsprechen, die sich aber insofern deutlich von Aristoteles abheben, als die stoische Menschenauffassung eine rein naturalistische ist, was schon aus dem Begriff des 'Zukommenden' ersichtlich wird.

Wesentlich leichter als bei der Stoa läßt sich bei den Epikureern die Lösung der sittlichen Grundlagenfrage finden. Das Sein wird ebenso wie bei den Stoikern, trotz der großen Feindschaft und den gewaltigen Unterschieden in der übrigen Lehre, aus den beiden Elementen von Körper und Raum erklärt. Ein drittes Prinzip ist ausgeschlossen. Dieser kosmologische Materialismus findet selbstverständlich seine Fortsetzung in der Anthropologie. Die Seele ist zwar feinste, aber eben Materie und Lukrez spricht dies in seinem Gedicht 'über die Natur' am deutlichsten aus, wenn er sagt, die Seele sei eben ein Teil des Körpers, wie die Hände und die Füße.²⁾ Die Unsterblichkeit wird abgelehnt, da auch die Seele teilbar und darum ebenso sterblich ist wie der Leib. Die anthropologischen Grundlagen sind somit ganz offenkundig: $\acute{\epsilon}\nu\ \beta\alpha\varsigma\text{-}\kappa\acute{\iota}\ \tau\omicron\ \acute{\iota}\chi\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ ³⁾; fontem omnium bonorum in corpore esse, hanc normam, hanc regulam, hanc praescriptionem esse naturae⁴⁾. Aus ihnen folgen Sätze, die für den gesamten Inhalt der epikureischen Ethik charakteristisch sind:
"ὄν γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοῦν τὰ χαθόν, ἐφαιφών

¹⁾ Joh. Hirschberger, a. a. O. 229.

²⁾ De rer. nat. III. 94; 161 ff (zitiert nach Joh. Hirschberger, a. a. O. 247).

³⁾ H. Usener, Epicurea (1887), Frgm. 408.

⁴⁾ Frgm. 400.

μὲν τὰς διὰ τοῦτων ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δὲ ἀρρο-
 γισίας, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δὲ ἀκροαμάτων, ἀφαιρῶν δὲ
 τὰς διὰ τοῦτων κατ' ὅψιν ἡδεΐας κινῆσεις - die we-
 nigstens kann mir nicht vorstellen, was ich unter dem
 Guten mir denken soll, wenn ich beiseite lassen muß die
 Freuden des Essens, der Liebe, der Töne und die lieblichen
 Gefühlsregungen, die durch schöne Formen vermittelt des
 Jutes hervorgerufen werden' (Frgm. 67) und τὸ εὐδαιμόνεια
 κατὰ τὸ καὶ τὸ περὶ ταύτης πρῶτον
 ἔλπειν τὴν ἀποτάτην καρὰν καὶ δευτεροτάτην
 ἔχει τοῦ ἐπιθυμῆσαι δυνάμενους 'das rich-
 tige Wohlbefinden des Fleisches und die sichere Zuversicht
 darüber für die Zukunft enthalten die höchste und bestän-
 digste Freude für die, die richtig zu denken imstande sind'
 (Frgm. 68)"¹⁾. Paulus' Wort: "ὅτι ὁ θεὸς ἡ κοιλία -
 ihr Gott ist der Bauch" (Phil. 3, 19) gibt die ganze Er-
 bürmlichkeit und Armut dieser dem Menschen unwürdigen
 Lebensauffassung wieder.

Die großartige und geistvolle Philosophie des Altertums
 mit ihrer hohen Meinung vom Menschen hat so ein armseli-
 ges und tragisches Ende gefunden; darüber vermag auch
 nicht die Bescheidenheit, die Selbstgenügsamkeit, die ge-
 samte Lebensweisheit dieser spätantiken Geistesströmungen
 hinwegzutäuschen.

Im Neuplatonismus scheint zwar der Untergang des grie-
 chischen Geistes, der am besten seinen Ausdruck findet
 in dem Wort des Metrodor von Lampsakos, eines Freundes
 und Schülers Epikurs: οὐδὲν δεῖν σωθῆναι τοὺς Ἕλληνας
 ἀλλ' ἐσθῆναι καὶ πίνειν οἶνον "es lohnt sich
 nicht, die Griechen zu retten.... sondern essen soll man
 und Wein trinken!"²⁾ -, noch einmal gebannt zu werden. Das
 geistige Leben beginnt neu zu erblühen. Es war aber "mehr
 das Aufblühen eines Sterbenden, kein organisches Wachsen
 mehr. Ihm folgte das plötzliche Zusammensinken."³⁾

¹⁾ E. Howard, a. a. O. 57; ²⁾ ebd. 58.

³⁾ J. Hirschberger, a. a. O. 262.

Seine Vorbereitung fand der Neuplatonismus im Neupythagoreismus, wie in der Antike der Platonismus durch den Pythagoreismus. Der Hauptvertreter der neupythagoreischen Richtung, Philon von Alexandrien führt, was die anthropologischen Grundlagenseiner Ethik betrifft, ganz in den Geleisen seiner antiken Vorläufer. Der Leib ist das Grab der Seele. Will die Seele eins werden mit dem Göttlichen - und das bedeutet für sie ja höchstes Gut, letzte Vollendung -, so muß sie sich vom Leib und seinen Affekten reinigen, aus dem Fleisch fliehen, in der Ekstase und durch die ewige Weisheit, den Logos diese Einigung zu erreichen suchen.

Mit dem Neuplatonismus selbst tritt die hellenistisch-römische Philosophie in ihre anthropologische Phase. Der ägyptische Sokrates - er hat ja wie viele Große nichts Geschriebenes hinterlassen -, Ammonios Sakkas, bei dem Plotin und Origenes in die Schule gingen, ist uns in der Hauptsache durch seine beiden bedeutendsten Schüler, Plotin und Porphyrios bekannt. Auch er sieht im Leib das Hindernis auf dem Weg zur Vollendung, insofern die Materie mit dem Bösen identisch ist. Die gefallene Seele, die den wahren Menschen ausmacht, muß von diesem Leib befreit werden.

Diesen Gedanken trägt Plotin weiter. Durch die Vereinigung mit dem Leib war die Seele schuldig geworden. Nun gilt es *χωρίξειν τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος*¹⁾, die Seele vom Leibe zu trennen und zu reinigen, sich zunächst mit dem *νοῦς* zu verbinden um dann mit ihm zusammen in der 'unio mystica' ins All einzugehen, im All aufzugehen.

"Aus dieser Stellung zum Leib und zur Welt mußte sich notwendig eine negative Ethik entwickeln;"²⁾ und es wird deutlich, welche Aufgaben dieses Erbe der christlichen Anthropologie und Ethik in den ersten christlichen Jahr-

¹⁾ Enneaden V. 3. 9; I, 1, 12.

²⁾ Erich Dinkler, Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934, S. 33.

hunderterten stellte.

Die Frage nach dem Menschen, nach dem neuen, christlichen Menschen mußte so von den Anfängen der patristischen Philosophie und für alle Zukunft neben Gott das Hauptthema des gesamten christlichen Denkens werden, ganz nach dem Wort aus Augustins 'Selbstgesprächen': "Gott und die Seele will ich erkennen. Sonst nichts? Nein, nichts sonst!"¹⁾ Mögen die Lösungen zunächst auch noch in die Irre gegangen sein, wie etwa bei Tertullian, der sich in Anlehnung an die stoische Tradition, die Seele nur als Körper, wenn auch feinsten Art, vorstellen kann; bald klärt sich die Sicht und Gregor von Nyssa spricht bereits von einer immateriellen Geistseele. Augustinus, mit dem wir "den Höhepunkt der patristischen und vielleicht der ganzen christlichen Philosophie"²⁾ erreichen, hat dann ein Menschenbild geschaffen, in dem die Leibfeindlichkeit, die in den ersten christlichen Jahrhunderten noch auftauchte, endgültig überwunden ist: *quisquis a natura humana corpus alienare vult, desipit*³⁾. Freilich ist die Seele der höhere Teil, da sie ja auch die Vermittlerin zwischen den göttlichen Ideen und dem Leib darstellt, damit aber eine bedeutende Verantwortung für den Leib trägt, insofern sie ihn durch ihre Führung und sich selbst Gott anheim geben soll: *Deus igitur summus et verus lege inviolabili et incorrupta, qua omne quod condidit regit, subicit animae corpus, animam sibi, et sic omnia sibi.*⁴⁾ So ist auch die augustinische Ethik wesentlich von der menschlichen Natur her abhängig und von dort her zu verstehen.

Den zweiten Teil seiner 'Summa' leitet Thomas von Aquin ein mit den Worten: "Weil der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen ist, so ist es jetzt an der Reihe, nach-

¹⁾ Soliloquia I, 2, 7.

²⁾ Th. Böhner-E. Gilson, Christliche Philosophie - Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, Paderborn ³1954, S.159.

³⁾ De anima et eius origine 4, 2, 3; ML t 44, 525.

⁴⁾ De Quant. animae 36, 80; 1079.

dem von Gott, dem Urbild, die Rede war, von seinem Gleichnis, dem Menschen zu sprechen." Josef Pieper¹⁾ meint zu dieser Stelle: "Es ist mit diesem Satz wie mit so vielen Sätzen des heiligen Thomas von Aquin: die Selbstverständlichkeit, mit der er, so ganz ohne Aufhebens sozusagen, ausgesprochen wird, verdeckt leicht die Tatsache, daß sein Inhalt durchaus nicht selbstverständlich ist. Dieser erste Satz der Moralthologie drückt einen Sachverhalt aus, der uns Christen von heute ein wenig aus dem Bewußtsein gekommen ist: nämlich den Sachverhalt, daß die Morallehre zuerst und vor allem Lehre vom Menschen ist, daß die Morallehre das Menschenbild sichtbar machen muß, und daß also die christliche Morallehre über das christliche Richtbild des Menschen handeln muß."

Thomas greift wieder das ἀνθρώπινον ἔχειν des Aristoteles auf, das besagt, jeder Mensch solle so sein und so wirken, wie es der Natur, dem Wesen des Menschen zukommt. Die allgemeine, ideale menschliche Natur ist somit die Seinsgrundlage der Ethik; denn "von Gott her besitzen die Naturen, was sie als solche sind, und sie sind deshalb insoweit fehlerhaft, als sie von der Idee dessen, der sie eronnen hat, abfallen."²⁾

Pieper meint weiter³⁾: "Dieser Sachverhalt ist der hochmittelalterlichen Christenheit etwas Selbstverständliches gewesen. Aus dieser selbstverständlichen Grundauffassung, die allerdings, wie die polemische Formulierung zeigt, in ihrer Selbstverständlichkeit schon erschüttert war, stammt, zwei Menschenalter nach Thomas von Aquin, das Wort Eckeharts: die Leute sollten nicht soviel darüber nachdenken, was sie tun sollen; sie sollten darüber nachdenken, was sie sein sollen."

¹⁾ Josef Pieper, Über das christliche Menschenbild, München 1955, S. 7f.

²⁾ S. th. 1. II, 71, 2 ad 4 (ein Zitat aus Augustinus).

³⁾ ebd. 8.

Die Anthropologie Nemesios'

Die bedeutendste und sprachlich zugleich erhabenste Aussage über das Wesen des Menschen - Nemesios schwingt sich hier aus seinem sonst nüchtern sachlichen Stil zu einem gewaltigen Loblied auf den Menschen empor - bildet den Abschluß seines ersten Kapitels. Hier heißt es:

"Wer kann den Adel des Menschen in gebührender Weise bewundern? Der Mensch verbindet in seiner eigenen Person (ἐν ἑαυτῷ) Vergängliches mit der Unsterblichkeit, er vereinigt Geistiges mit Ungeistigem, seine Natur ist ein Abbild der Gesamtschöpfung und man hat ihn deshalb auch einen Μικροκοσμος genannt. Gott bedachte ihn mit seiner übergroßen Fürsorge. Des Menschen wegen besteht das Gegenwärtige und die Zukunft, seinetwegen wurde Gott sogar Mensch. Dieses Menschendasein endet mit der Ewigkeit (ἀθανασία), nicht mit dem Tode. König des Himmels ist er, da er nach dem Ebenbild und Gleichnis Gottes geschaffen ist. Mit Christus lebt er und ist Kind Gottes, er steht über aller Macht und Herrschaft. Wer kann die Reichtümer dieses Menschen in ihrer Gesamtheit erfassen? Er durchschreitet die Meere, sein Blick dringt bis zum Himmel und er berechnet den Lauf der Sterne, ihre Entfernung und Größe. Erde und Meer dienen seinem Nutzen. ... Jede Art von Wissenschaft, Kunst und Forschung versteht er in der rechten Weise. Durch die Schrift verkehrt er mit jedem Menschen in der Ferne, ohne körperliche Behinderung. Die Ereignisse der Zukunft sagt er voraus. Er ist Herrscher über alles, meistert alles," - man wird hier an die unvergänglichen Worte des Chorliedes aus Sophokles' 'Antigone' erinnert: 'Viel Gewaltiges lebt, aber nichts ist gewaltiger als der Mensch.' - "von allem kostet der Mensch. Mit den Engeln und mit Gott spricht er, der Schöpfung gibt er seine Weisungen und Geistern befiehlt er; er erforscht die Geheimnisse der Natur und denkt über das Wesen Gottes nach. Er wird zur Woh-

nung, zum Tempel Gottes. Dies alles ist der Gewinn der Tugenden und der Frömmigkeit." (Matth. 63f.)

An diesen Hymnus knüpft Nemesios seine bereits genannte ethische Grundforderung (vgl. S. 4), die durch ihre Erfüllung allein die Erhaltung dieses hohen Adels garantiert, und er macht damit die Bemühungen, die die Verwirklichung und Vollendung des eigenen Wesens zum Ziele haben, zur eigentlich sittlichen Aufgabe des Menschen.

Viele berühmte Männer waren - so betont der Bischof gleich zu Beginn seines Werkes - der Ansicht, der Mensch sei mit seiner Geistseele - *ἐν ψυχῇς νοεῖν* - und seinem Leib so ausgezeichnet erschaffen, daß es keine vollkommenere Entstehung und Verbindung mehr geben könne. "Diese Definition des Menschen ist weder die platonische noch die aristotelische, sondern die christliche, und wir gehen gewiß nicht fehl, wenn wir unter den vielen und trefflichen Männern vor allem die Väter der Kirche verstehen."¹⁾

Zunächst zeigt sich uns der Mensch in seiner Leiblichkeit, deren Aufbau bis in den anorganischen Bereich hinabreicht. Der Leib vereinigt in sich, wie weiter unten ausführlicher gezeigt wird, pflanzliche und tierische Funktionen; so verbindet den Menschen mit den Tieren die Ähnlichkeit des körperlichen Aufbaus und die Sinnesorganisation. In dieser Leiblichkeit erschöpft sich die Natur des Menschen aber keineswegs. Das, was ihn über die genannten Bereiche hinaushebt, ist sein geistiges Leben. Diese Auszeichnung eröffnet ihm die Erkenntnis der eigenen Natur. Freilich - so meint Nemesios - sollte diese Selbsterkenntnis, dieses Selbstbewußtsein dem Menschen erst nach seiner eigentlichen Vollendung zuteil werden, da ihm solches vorher nicht förderlich war, und so verbot ihm Gott in seinem ursprünglichen Zustand von Raume der Erkenntnis

¹⁾ Böhner-Gilson, o. o. O. 191.

zu essen. Allein der Mensch war ungehorsam und erkannte sich selbst, damit ging er aber jener ursprünglichen Vollkommenheit verlustig und geriet in die A b h ä n - g i g k e i t seines L e i b e s. Vorher versetzte ihn Gott in Unkenntnis über sein Ich, denn nicht die Sorge um die Bedürfnisse des Leibes, die aus dieser Erkenntnis folgen mußte, sondern allein die Sorge um die Seele war für den Menschen entscheidend.

Mit der Möglichkeit des Ungehorsams zeigt sich aber bereits die im Menschen grundgelegte Freiheit des Wollens. Mit der Entscheidung gegen das Gebot Gottes verlor der Mensch aber gerade seine größte Auszeichnung gegenüber der gesamten irdischen Schöpfung, seine U n s t e r b - l i c h k e i t, die er später durch die G n a d e seines Gottes wieder erlangt. Die Hebräer behaupten - so meint Homosios - hinsichtlich der Unsterblichkeit: der Mensch ist ursprünglich weder streblich noch unsterblich. Er steht auf der Grenzlinie zwischen beiden Möglichkeiten. Sein s i t t l i c h e s Verhalten entscheidet über Leben oder Tod. Sieht er seine Erfüllung im Leiblichen, so teilt er das Schicksal der Leiblichkeit, wählt er dagegen die Güter des Geistes, so empfängt er das e w i - g e L e b e n. Wäre der Mensch von Anfang an als sterblich geschaffen, so wäre nach seinem Fall nicht der Tod die Strafe gewesen. Wäre er aber von Natur aus unsterblich, dann hätte der Mensch keinerlei Bedürfnisse - so etwa das Bedürfnis nach Speise. Denn unsterbliche Wesen benötigen keine irdische Nahrung. Außerdem kann sich Gott nicht widersprechen, indem er den Menschen zuerst mit Unsterblichkeit beschenkt und ihn dann sofort der Vergänglichkeit preisgibt. Er hat dies ja bei den Engeln nach ihrem Fall ebensowenig getan, sondern er ließ ihnen gemäß ihrer ursprünglichen Natur die Unsterblichkeit und bestrafte sie dafür auf eine andere Weise. Man kann daher sagen: Der Mensch wurde als sterblich geschaffen, aber er kann durch sittliches Bemühen die Vollkommenheit erreichen und somit unsterblich werden; er ist also potentiell unsterblich.

Versucht man dem Wesen der Person, "dem höchsten Gut der Erdenkinder"¹⁾ bei Nemesios näherzukommen und faßt man die Person als "das Einzelne der geistigen Ordnung", als "ein mit einer geistigen Natur ausgestattetes Einzelwesen in seiner nicht mitteilbaren Besonderheit"²⁾, so empfiehlt es sich zunächst den Begriff des Einzelnen, des Individuums bei Nemesios zu untersuchen.

Der Mensch teilt die Individualität mit allen Seinstufen. Nemesios spricht aber diesbezüglich nur vom leiblichen Sein: "ἐστὶν ἅς ἐκάστον τῶν ὄντων τὴν ἰδίαν ζωὴν, καὶ φέρει θά τὴν ἰδίαν φύσιν" (Matth. 117 E). Mit der vollkommeneren Stellung der Seinstufen nimmt auch die Eigenständigkeit des Individuums und seine Sonderung gegenüber allem anderen zu. So besitzt der Mensch, da ihm seine Geistseele die Würde der Person verleiht, im Vergleich zum Tier eine wesentlich höhere Eigenstellung. Jedes einzelne Tier der gleichen Gattung tut in ähnlicher Weise die nämlichen Dinge; diese tierischen Tätigkeiten unterscheiden sich nur dahingehend, daß das eine Tier mehr, das andere weniger tut; jedoch die ganze Art der Tiere bewegt sich nur nach einem einzigen natürlichen Trieb. So ist jeder Hase in ähnlicher Weise schlau, jeder Wolf ähnlich hinterhältig, jeder Affe zeigt das ähnliche nachahmende Verhalten. Das ist beim Menschen ganz anders. Die Weisen seines Verhaltens sind unzählbar; denn die Vervollständigung ist dem Menschen vorbehalten. Individualität und Freiheit im Verhalten. Deshalb zeigt er nicht ein und dasselbe Verhalten, wie das Tier. Sein Verhalten ist nicht notwendig das gleiche. (Matth. 122) Für die Individualität der Geistseele spricht auch der Kampf Nemesios' gegen die Manichäer, die nur eine Weltseele, ihre Zerteilung und Verteilung auf die verschiedenen Geschöpfe kennen. (Matth. 110)

Mit dieser Besonderheit ist bereits untrennbar auch

¹Alois Dempf, Christliche Philosophie, ²1952, S. 58, 14. Z. v. u.

²W. Brugger S.J., Philosophisches Wörterbuch, 1953, S. 226.

der Personcharakter des Menschen verbunden. Jener Geist, der die Selbstständigkeit und Freiheit verleiht, beschenkt den Menschen mit der unvergleichlichen Würde der Person. Im Tier zeigt sich keinerlei vernünftige Bewegung - daran ändert letztlich auch jener 'natürliche Verstand' (vgl. S. 56) nichts; denn in der Tierwelt finden sich nicht die Bereiche von Kunst und Wissenschaft, von Willen (der sittliche Entscheidungen fällen kann) und Tugenden, also keinerlei Verstandesäußerungen. So folgt denn deutlich: das Tier hat keinen Anteil an der Geistseele. Allein der Mensch ist bereits als Kind schon, trotz seiner ausschließlichen vernunftlosen Äußerungen, mit der Geistseele ausgestattet und somit auch mit der Würde der Person; denn wenn er herangewachsen ist, dann offenbart er die Tätigkeit seines Geistes (Matth. 119); "wesentlich zur Person gehört nur die Befähigung zum geistigen Selbstbewußtsein und zur entsprechenden Selbstverfügung, nicht unbedingt deren aktueller Vollzug; schon das Kind im Mutterschoß ist Person."¹⁾

Dieser Vorrang des Menschen offenbart sich besonders in der Freiheit seines Wollens und in der Unsterblichkeit.

Das Wort "Person - πρόσωπον " finden wir bei Nemesios nur ein einziges Mal. Der Bischof gebraucht es im Sinne von Träger einer Handlung: "πρόσωπον μὲν τὸ τοιοῦτον, ὅτε τινα ἢ πράττει." (Matth. 273), also in einem Sinn, der über die metaphysische Bedeutung des Wortes Person nichts aussagt.

Der Bischof spricht dann von zwei hervorragenden Geschenken, die der Mensch erhielt. Er ist das einzige Wesen, das durch seine Reue Verzeihung erlangt. Außerdem ist er nicht nur hinsichtlich seiner Seele unsterblich, sondern auch sein Leib ist trotz seiner Wandelbarkeit mit der Unsterblichkeit ausgezeichnet. "Eben diese volle Verklärung und bleibende Vollendung des Menschen, die freilich auch die düstere Seite eines nach dem Gericht

¹⁾ H. Brugger, a. a. O. 226.

unvergänglichen Leibes haben kann, der mit der schuldig gewordenen Seele mitleiden muß, ist seit Augustinus geradezu Kennzeichen der christlichen Philosophie."¹⁾

Der Leib wird durch die Seele unsterblich. Es ist eine Besonderheit, eine Auszeichnung des Menschen vor der ganzen irdischen Schöpfung, daß er als einziger nach dem Tode, der seinem Wesen nach ja die Trennung der Seele vom Leibe bedeutet, nicht nur mit der Seele, sondern auch mit dem Leib auferstehen und in die Ewigkeit einziehen wird. Der Tod findet seine Ursache in der Hinfälligkeit und Krankheit des Leibes. Dieser Leib aber wird durch die Unsterblichkeit der Seele aus seiner Endlichkeit gerissen (Matth. 55).

Mit seiner Unsterblichkeit aber "gewinnt der Mensch die Einmaligkeit der Persönlichkeit, seinen persönlich einmaligen Wert, sein persönlich einmaliges Schicksal, sein persönlich einmaliges Ziel, eben die ganze Unwiederholbarkeit und Unvertretbarkeit der geistigen Persönlichkeit, die vor Gottes Antlitz steht."²⁾

Eine große Bedeutung mißt Nemesios der Verzeihung zu, die der Mensch durch seine Reue erlangen kann. Die überirdischen Naturen, die Engel, werden trotz ihrer Reue keiner Verzeihung teilhaftig. Gerade hierin zeigt sich Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Die Engel waren ihrer Natur gemäß frei von leiblichen Begierden, Bedürfnissen und Lüsten; deshalb finden sie trotz ihrer Reue keine Verzeihung. Im menschlichen Wesen unterdrücken oft die äußeren Bedürfnisse die Vernunft. Wenn aber der Mensch wieder zu sich kommt, die Leidenschaften flieht und sich dem Tugendleben zuwendet, so findet er gerechtes Mitleid, nämlich die Verzeihung. Durch das Wirken der Gnade - κατὰ χάριν (Matth. 53) - ist es dem Menschen außerdem im Gegensatz zu den übrige-

¹ Alois Dempf, Christliche Philosophie, a. a. O. 192.

² Johannes Lotz S. J., Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit, Heidelberg 1947, S. 30.

gen vernunftbegabten Geschöpfen eigen, daß durch die Reue die vergangene Schuld der Vergessenheit anheimfällt. Dieses Geschenk wurde ausschließlich dem Menschen, jedem Menschen, zu allen Zeiten, für die Dauer des irdischen Wandels, nicht mehr freilich nach dem Tode zuteil. Deshalb vertreten einige die Auffassung: die Engel finden nach ihrem Fall keine Verzeihung mehr mit ihrer Reue. Ihr Abfall von Gott endet mit dem Tod. Vor ihrem Fall wurden auch sie, wie der Mensch, der Verzeihung für Wert befunden. Doch sie zeigten keine Reue. So müssen sie für alle Ewigkeit die gerechte Strafe der Vergeltung erleiden. Hieraus folgt: wer die Reue ablehnt, verkennt dieses einmalige, gerade dem Menschen zukommende Geschenk. Diese besondere Betonung und Wertschätzung der Reue ist sicher gegen die Stoiker gerichtet, die die Reue ihrer ganzen Lehre gemäß ablehnen müssen: "Der Weise bereut nie sein Tun, er ändert nie, was er getan hat, er wechselt nie seinen Entschluß", betont Seneca.¹⁾

Zum Wesen des Menschen gehört eine weitere Besonderheit: nur der Mensch besitzt die Fähigkeit zu l a c h e n - τὸ γέλαιον κόν . Ein Tier kennt nicht das Lachen, höchstens dessen Vorstufen, das Lächeln der Lebensfreude, wie man es bei jungen Tieren zuweilen feststellen zu können glaubt oder das Grinsen der Schadenfreude, etwa bei manchen Vogelarten. "Allein das wahre Lachen hat nur der Mensch, weil nur er sich und die Welt denkt, weil nur er Religion hat... Lachen überbrückt unsere Gegensätze und ist Symbol dafür, daß es hoch über uns einen Punkt gibt, wo diese Gegensätze aufgehoben sind. Wir können nur darum lachen, weil wir etwas wissen, über das es nichts mehr zu lachen gibt. Lachen ist ein Pfand von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit."²⁾ Und Max Scheler meint zu dieser menschlichen Besonderheit:³⁾ "Der Mensch - sofern er

¹⁾ De benef. IV 34.

²⁾ Sigismund von Radecki, in: Lexikon der Pädagogik II. Bd, Freiburg/Br. 1953, S. 783. (Herder)

³⁾ Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1949, S. 48.

Person ist - vermag sich über sich - als Lebewesen - emporzuschwingen und von einem Zentrum gleichsam jenseits der raumzeitlichen Welt aus alles darunter auch sich selbst zum Gegenstand seiner Erkenntnis zu machen. So ist der Mensch als Geistwesen das sich selber als Lebewesen und der Welt überlegene Wesen. Als solches ist er auch der Ironie und des Humors fähig, die stets eine Erhebung über das eigene Dasein einschließen."

Die menschliche Geistnatur zeigt sich in besonderem Maße in der schöpferischen Bewältigung der Welt, in den Werken der Kultur. Nemesios spricht an zahlreichen Stellen von Kunst und Wissenschaft und sieht in der Fähigkeit zu lernen ein ausgesprochenes Wesensmerkmal des Menschen, denn die überirdischen vernünftigen Wesen brauchen nicht zu lernen; sie wissen von Natur.

Wie im Bereich der Tierwelt so findet sich auch beim Menschen die Geschlechterpolarität. Es gibt den Menschen nur als Mann und Frau. Nemesios berührt diese Tatsache nur ganz kurz. Allein die wenigen Worte im 25. Kapitel 'über das Zeugungsvermögen' zeigen uns dennoch, welche Stellung er Mann und Frau in ihrer gegenseitigen Beziehung zumißt. Nemesios macht rein biologisch-physiologische Aussagen und wendet sich mit diesen Aussagen zusammen mit dem

Arzt Galen gegen die Auffassungen des Aristoteles und Demokrit: "Ἡρετοτέλης μὲν οὖν καὶ Δημόκριτος ὁρῶντες δούλονται συντελεῖν τὸ τῆς γυναικὸς ὅπερ καὶ πρὸς γένεσιν τεκνῶν. Τὸ γὰρ προῖέμενον ἐκ τῶν γυναικῶν ἰσχυρῶτα τοῦ ἀρσίου μέλλον ἢ γονὴν εἶναι δούλονται. Τελιχὸς δὲ, καταγινώσκων Ἡρετοτέλους, λέγει περὶ μαίειν μὴ τὰς γυναῖκας καὶ τὴν μείζονα ἀποτέρας τῶν ἀρεσμάτων ποιεῖν τὸ κύημα. Διό καὶ τὴν συνουσίαν μείζονα λέγεσθαι οὐ μὴν τελείαν γονὴν, ὡς τὴν τοῦ ἀνδρός, ... αὐτὴν γυναικί, ὡς ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ ἀντεξούσιον ἔχουσαν, οὕτω καὶ ἐν τῇ συνουσίᾳ τῇ μετὰ τὴν ἐγγύτητα"

(Matth.247f.) - Gerade deren unzulängliche Erkenntnis der

biologischen Funktionen der Geschlechter hat später in der Scholastik nachgewirkt und zu einer Abwertung des weiblichen Beitrags in der Geschlechtergemeinschaft geführt. Nach den Aussagen unseres christlichen Bischofs kommt der Frau zwar nicht eine gleichwertige Stellung gegenüber dem Manne zu, jedoch verfällt Nemesis keineswegs der zuweilen auftretenden scholastischen Unterbewertung der Frau. Diese Geschlechtergemeinschaft findet ihren einzigen Sinn in der naturgemäßen und gesetzlichen Ehe (Matth. 22). Hier tragen Mann und Frau zum Fortbestand des ganzen Menschengeschlechtes bei, dem göttlichen Auftrag gemäß - Genesis 1, 28. Sie erfüllen somit auch eine ihrer entscheidendsten Aufgaben in der und für die Gemeinschaft.

Nemesis handelt an einer eigenen Stelle vom Menschen als Sozialwesen. Wegen der Künste und Wissenschaften und dem daraus entstehenden Wert sind wir auf einander angewiesen. Und weil wir uns gegenseitig brauchen, kommen wir in großer Zahl am selben Orte zusammen. Gemäß den Lebensbedürfnissen treiben wir miteinander Handel. Aus diesem Verkehr entstehen Städte. Von Natur aus ist der Mensch ein Lebewesen, das zu gemeinschaftlicher und geselliger Tätigkeit in der Lage ist. Der Einzelne ist doch für sich nie stark genug alles fertig zu bringen.

Mit all diesen verschiedenen Wesenszügen hat Nemesis ein Bild entworfen, das den Menschen in seiner wahren Größe und Einmaligkeit, in seinem Adel, der sich am meisten in der Gottesebnlichkeit und in der Gotteskindschaft kundtut, vorstellt.

Welche Stellung kommt dem Menschen im Bereich der gesamten Schöpfung zu?

Bekanntermaßen steht der Mensch mit der unbeseelten Schöpfung in enger Beziehung, sein Leben reicht in den Bereich der vernunftlosen Wesen und er nimmt teil an der Dankbarkeit der vernünftigen Schöpfung. Sein Leib als

die Verbindung der vier Grundstoffe - Erde, Wasser, Luft und Feuer -, Nemesios behandelt sie ausführlich in einem eigenen Kapitel - bringt ihn in enge Beziehung mit der unbeseelten Schöpfung. Die gleiche Verbindung und außerdem noch das Ernährungs- und Fortpflanzungsvermögen machen ihn mit der Pflanzenwelt verwandt. Eine weitere Stufe bilden die vernunftlosen Wesen, die Tiere. Mit ihnen verbinden ihn die bereits genannten Eigenschaften, sodann die Bewegung des inneren Triebes, die im Begehren ihren Ausdruck findet, die Sinnesempfindung und das Atmungsvermögen. Alle diese Eigenschaften sind sowohl dem Menschen als auch dem Tier gemein; das soll aber nicht heißen, daß alle Wesen alle Kräfte in gleichem Maße gemeinsam haben. Das, was den Menschen an die Spitze der irdischen Schöpfung stellt und ihn gleichsam über ihren Bereich hinaushebt, ihn mit den körperlosen und vernünftigen Naturen, also der überirdischen Schöpfung verbindet, ist der Geist. Der Mensch überlegt, er denkt, er beurteilt die Dinge, er sucht die Tugenden. Er steht also auf der Grenzscheide zwischen der geistigen und der sinnlichen Welt.

Der Schöpfer hat offenkundig die verschiedenen Naturen deshalb so miteinander verbunden, damit die gesamte Schöpfung eine organische Einheit darstelle. Diese Einheit der Schöpfung beweist dem Philosophen denn auch, daß es nur einen Schöpfer aller Dinge gibt: "εἰς τὸν ὁπάντων τῶν ὄντων δημιουργόν" (Matth. 10, 26). Er vereinigte nicht nur die einzelnen Atome zu einer Einheit, sondern er fügte sie auch in der rechten Ordnung zusammen. So setzte er das Lebewesen aus gefühllosen und empfindlichen Teilen nicht nur zusammen, sondern schuf in ihm eine wirkliche Einheit. Das geschah in sämtlichen Bereichen der Natur. Durch kleine Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten der Natur verband er sie miteinander. Aus diesem Grund ist der Unterschied zwischen der vollkommen unbeseelten Natur und der Pflanzenwelt mit seinen Ernährungs- und Fortpflanzungsvermögen nicht sehr beträchtlich. Diese Wesen sind ihrerseits wiederum nicht sonder-

lich weit von den unvernünftigen, gefühlsbegabten Wesen entfernt. Und auch die vernunftlosen Lebewesen sind nicht gänzlich von den vernünftigen verschieden. Nichts steht zum nächsten ohne Bezug, alles ist verwandt, durch ein naturhaftes Band vereinigt. Diese Ähnlichkeit und Verschiedenheit findet sich bereits im Bereich der anorganischen Natur. Nemesios bringt als Beispiel den Magnetstein, der einerseits Stein wie jeder Stein ist, andererseits sich durch seine Anziehungskraft von einem gewöhnlichen Stein wohl unterscheidet. Auch zwischen der Pflanzenwelt und der Tierwelt finden sich gleitende Übergänge. So schuf Gott zum Beispiel die Stechmuscheln und die Meerquallen gleichsam als empfindende Bäume. Diese Tiere sind wie Pflanzen im Meeresboden verwurzelt. Ihre Schalen sind der Holzrinde ähnlich und nur der Tastsinn unterscheidet sie von den reinen Pflanzenwesen, hebt sie in den nächst höheren Bereich, den der Tiere.

Auch Aristoteles liefert mit seinen Forschungen hierzu einen Beweis: Der Schwamm etwa zieht sich, obwohl er mit den Steinen verwandt ist, zusammen, oder besser, er öffnet sich, streckt sich aus und wehrt sich gegen Herankommendes. Aus diesem Grund nennen auch die alten Gelehrten derartige Wesen gewöhnlich ζωόφυτα. Als nächste Stufe verband Gott dann mit diesen Wesen die Lebewesen, die sich bereits fortbewegen können; diese Tiere vermögen zwar nicht weite Strecken zu gehen, sondern bewegen sich auf irgendeine Weise am gleichen Fleck herum. Eine höhere Stufe erhielt sodann eine reichere Sinnesausstattung; so entstanden die vollkommeneren vernunftlosen Wesen. Hierauf wandte sich Gott dem vernünftigen Lebewesen, dem Menschen zu. Auch hier findet sich kein sprunghafter Übergang, denn bereits den Tieren gab der Schöpfer einen natürlichen Verstand (vgl. S. 50), verbunden mit Kunstgriffen und einem gewissen Maß von Klugheit - "φρονεῖν τινας συνέδειξ' καὶ μέγανός καὶ πανούργιος" - als Hilfe im 'Bewußtseinsdasein' - "πρὸς ζωτικόν" (Matth. 43). Möglicherweise läßt sich hier sogar eine gewisse Ähnlichkeit mit der Auffassung Max Schelers

feststellen.¹⁾ Scheler spricht in Anlehnung an W. Köhler von einfachsten aber echten Intelligenzhandlungen bei Tieren, wobei er allerdings etwas zu weit gegangen sein dürfte.²⁾ Nemesios weiß eine deutliche Grenze zwischen Mensch und Tier zu ziehen und trotzdem das Verbindende hervorzuheben. Eine Analogie zu dieser fortschrittlichen Entwicklung findet sich in der Differenzierung der Stimme. Diese entwickelt sich von der einfachen und eintönigen Ausdrucksweise der Pferde und Rinder über die allmähliche wechselreichere und verschiedenartige Stimme der Raben und der imitierenden Vögel zu der artikulierten Stimme des Menschen, die in der Sprache ihre vollendete Form findet. Diese Sprache wird zum Boten unserer Gedanken und sie erst "erlaubt uns den Gefühlsausdruck und den Gedankenaustausch mit" dem Mitmenschen. ". . . Die Tiere haben ihre instinktiven Gefühls- und Signallaute, die Vögel singen sogar, aber wieder wie beim einfachsten Werkzeug ist der bewußte Gedankengehalt im Wort und Gefühlsausdruck unfehlbares Zeichen der Menschenart."³⁾

So verband der Schöpfer alle Dinge miteinander in passender Harmonie, er schloß sie fest zusammen und vereinigte durch die Erschaffung des Menschen den Bereich des Geistigen mit dem des Sinnlichen zu einer Einheit. Deshalb meint auch Moses bei der Darstellung der Schöpfung ganz richtig: der Mensch ist zuletzt erschaffen worden; denn folgerichtig mußten doch zunächst die Dinge, deren er zum Leben bedurfte, geschaffen sein, dann konnte er in die Welt treten um diese Dinge zu gebrauchen. Ein weiterer Grund für die Schöpfung des Menschen war der; da eine sowohl mit dem Verstand als auch mit den Sinnen erfaßbare Natur geschaffen war, so mußte es auch ein Band "b v Seby" für beides zusammen geben, auf daß

¹Max Scheler, a. a. O. 35.

²Joh. Hessen, Lehrbuch der Philosophie, III. Bd. S. 223:
" - Die Ergebnisse Köhlers, auf die Scheler sich stützt, werden von anderen Forschern abgelehnt -".

³Alois Dempf, a. a. O. 170.

die Welt eine in sich selbst harmonische Einheit sei und nicht sich selbst fremd bleibe. So wurde das Wesen geschaffen, das beide Naturen in sich verbindet, eben der Mensch.

Nemesios hat bereits oben kurz den Grund der vernunftlosen Schöpfung genannt und beschäftigt sich in einem eigenen Abschnitt eindringlich mit dieser Frage. Für ihn ist dieser Teil der Schöpfung allein für den Menschen geschaffen. - Eine Ansicht, die Max Scheler im Zusammenhang mit einer Betrachtung über die Stellung der Pflanze auf das entschiedenste ablehnt: "Ganz und gar versagt für ihre (der Pflanze) Formen wie für ihre Verhaltensweisen das von den Darwinisten wie den Theisten so maßlos überschätzte Nützlichkeitsprinzip - als sei in einem objektiv-teleologischen Sinne die Pflanze 'für' das Tier, das Tier 'für' den Menschen da, als sei ein zweckhaftes Streben in der Natur auf den Menschen hin - ganz und gar auch der Lamarckismus. Die überaus reichen Formen ihrer blättrigen Teile weisen in ihrer Fülle noch eindringlicher als die Formen- und Farbenfülle der Tiere auf ein phantasievoll spielendes, aber ästhetisch geregeltes Prinzip in der unbekannten Wurzel des Lebens hin."¹⁾

Nemesios ist dieser Gedanke völlig fremd, er lebt ganz aus der Tradition. Die früheste Teleologie findet sich bei Xenophon - in seinen Memorabilien 1, 4 -. In der Väterzeit ist es eine Selbstverständlichkeit, daß die gesamte Schöpfung für den Menschen, der Mensch aber auf Gott hin geschaffen ist; dieser Gedanke findet bei Augustinus seine Krönung in dem berühmt gewordenen Wort aus seinen Bekenntnissen. Nemesios aber stützt sich hier außerdem auf das Dogma der Hebräer: 'Diese Welt ist um des Menschen willen geschaffen,' und er führt dann im einzelnen diesen Standpunkt aus. Das Futter wuchs der Tiere wegen, diese aber, wie etwa die Lasttiere, die zum Ackerbau dienen, wurden unmittelbar des Menschen wegen er-

¹⁾ a. a. O. 18.

schaffen. Ein Teil der Schöpfung entstand um seiner selbst willen, ein anderer fremder Dinge wegen. So entstanden sämtliche vernunftbegabte Lebewesen um ihrer selbst willen, die unvernünftigen und seelenlosen Wesen wurden anderer Dinge wegen erschaffen. Es kann nun die Frage gestellt werden: für wen wurde derlei geschaffen? Etwa für die Engel? Nemesios weist diese Behauptung als sinnlos zurück; denn ein Engel kennthinsichtlich seines Wesens weder Fortpflanzung noch Speise, weder Kleidung noch Heilung, weder Unterhaltung noch Erholung; und auch ein Wesen, das die Natur der Engel übertrifft, braucht von alledem nichts; denn: je höher die Natur ist, desto größer ist ihre Bedürfnislosigkeit. So muß es demnach ein Wesen geben, das im Besitz der Vernunft ist und die genannten Dinge benötigt. Welche Natur von solcher Art bliebe da noch, wenn man den Menschen übersähe? Hieraus erfolgt der Beweis: Seinetwegen wurden die unvernünftigen, seelenlosen Wesen erschaffen und er ist auch ihr Herrscher. Der Satz, alle vernunftbegabten Wesen, damit auch der Mensch seien um ihrer selbst willen geschaffen, scheint nun einen großen Widerspruch zu bergen zu dem vorher Gesagten, der Mensch selbst sei auf Gott hin geschaffen, Für Nemesios aber, der ganz aus dem christlichen Geiste lebt und die neue Lehre zu verteidigen und zu verbreiten sucht, ist das so selbstverständlich, daß er es nicht erst zu betonen braucht; überdies ergibt sich das eindeutig aus anderen Stellen, etwa aus der Gotteskindschaft des Menschen.

Nemesios führt die Stufen der gegenseitigen Abhängigkeit noch deutlicher aus und untersucht zunächst, ob die unbeseelten Dinge ihrer selbst wegen erschaffen wurden. Sind diese für sich selbst hervorgebracht, woher sollen dann die Lebewesen ihre Nahrung erhalten? Aber die Natur schafft durch Früchte und Pflanzen für die Lebewesen Nahrung. Pflanzenfressende Tiere dienen fleischfressenden zur Nahrung. Diese Tatsache findet sich bei den Landtieren wie bei den Fischen. Auch die Ursachen der Entstehung und des Wachstums von Pflanze und Tier finden ihren Sinn

im Nützlichkeitsprinzip. So sind der Lauf der Sterne, die Luft und der Himmelsraum, Jahreszeiten, Regen und ähnliches deswegen geschaffen, damit die Natur der pflanzenfressenden Lebewesen ununterbrochen fortbestehe. Somit dienen die Naturerscheinungen den Pflanzen, diese den Tieren.

Die nächste Frage lautet: ist die Natur der vernunftlosen Wesen ihrer selbst oder des Menschen wegen geworden? Auch diese Frage muß zu Gunsten des Menschen beantwortet werden. Denn ein Wesen, das keinerlei Anteil an der Vernunft hat und ausschließlich nach seinem Naturtrieb lebt, das auf die Erde gebückt ist und seinem äußeren Bau nach seine Bestimmung zum Dienen verrät, wie sollte ein solches Wesen um seiner selbst willen geschaffen sein.

Von Natur aus ist eben das Vernunftlose zum Dienst am Vernünftigen geschaffen. Aber auch dieses Vernunftlose hat seinen wertvollen Platz in der Schöpfung, damit nichts von dem, was möglich war, ungeschaffen blieb. Selbst giftige Tiere sind bei rechter Überlegung nicht zum Schaden oder zwecklos geschaffen, denn die Heilkunst vermag aus ihnen einen großen Nutzen für den Menschen zu ziehen.

Nemesios ist also der festen Überzeugung: die gesamte irdische Schöpfung ist allein des Menschen wegen erschaffen worden. Aus seinem Wesen und aus dieser seiner Stellung innerhalb der irdischen Schöpfung offenbart sich der überragende Adel des Menschen, der ihm als Krone der Schöpfung zuteil wurde.

Die eigentümliche Stellung, die der Mensch im Kosmos einnimmt, ist somit dadurch gekennzeichnet, daß er mit diesem Kosmos in inniger Verbindung steht und dennoch über ihn hinausragt. Sein Selbstbewußtsein, seine Selbstmächtigkeit sind der Ausdruck eines Wesensmerkmals, ja d e s Wesensmerkmals, das dem Menschen allein innerhalb der geschöpflichen Welt zukommt, d e s G e i s t e s. Diese Weltverbundenheit und zugleich Weltüberlegenheit und die Mächtigkeit, sein Leben in Freiheit zu bestimmen,

"wird für das Sittlichsein des Menschen aufgebend, sobald er in seinem Sein nicht allein ein Faktum, sondern eine Aufgabe und einen Sinn, also ein zu v e r a n t w o r - t e n d e s Sein erkennt"¹⁾, sobald es ihm, wie Menesios meint, nicht nur darum geht, seine Natur zu erkennen und seinen Adel zu preisen, sondern sobald er die Aufgabe verspürt, dieses erkannte Wesen als das große Geschenk des Schöpfers zu würdigen und zu wahren (Matth. 65f), sobald er also neben der S e i n s f r a g e auch die S i n n f r a g e richtig zu beantworten weiß.

¹ Steinbüchel, a. a. O. 259.

II. KAPITEL

DAS LEIB - SEELE - PROBLEM

In seinem ersten Kapitel gab Nemesios einen kurzen Aufriß vom Wesen des Menschen. Dieser Aufriß kann als Disposition angesehen werden, die zunächst alle Themen zu einem Zusammenklang vereinigt, der aber im Verlauf des Werkes die gesonderte und ausführliche Behandlung eines jeden dieser Themen folgen sollte. Daß es nicht die Absicht Nemesios' war, allem bis ins letzte nachzugehen, das zeigt er wenn er sagt: "Οὐ γὰρ τῆς προ-
κειμένης πραγματικῆς ἀκριβοῦς ἐστὶ τὰ αὐτῶν. ἀλλ' οἷ-
ον ὑπογραφαί τινας καὶ τύπους ἐκτίθεσθαι, -
die vorliegende Schrift hat nicht die Aufgabe alles bis ins einzelne darzulegen; sie soll nur einige Überblicke und Grundrisse aufweisen," (Matth. 150) - daß der Bischof aber weit mehr bieten wollte als in Wirklichkeit vorhanden ist, das offenbart sein Werk sehr deutlich an ver-
schiedenen Stellen.

Jedenfalls hat der christliche Philosoph das wichtigste Thema der ganzen Anthropologie, das Leib-Seele-Problem eingehend behandelt und "was hierüber ... in einem langen Kapitel ... zusammengedrängt ist, kommt einer eigenen kunstvollen Abhandlung über die Seele gleich."¹⁾

Die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele zueinander stellt in der Problemgeschichte der Philosophie eine der ältesten dar und es war Augustinus, der in seinem 'Gottesstaat'²⁾ die geheimnisvolle Tiefe dieses Problems andeutete: "Modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendere ab homine potest, et hoc ipse homo est." Bis auf den heutigen Tag ist denn auch das Bemühen um die wahre Lösung dieser Frage nicht erlahmt.

Nemesios sieht den Menschen als Ebenbild Gottes.

¹⁾ Böhner-Gilson, a. a. O. 123.

²⁾ XXI, c. 10.

Diese Ebenbildlichkeit hat ihren Grund in der Geistigkeit dieses Menschen. Als Geistwesen wird er zum Kind Gottes, das fähig ist seinen Vater beim Namen zu nennen, sowie sein Vater es beim Namen nennt -, wird er zur geistigen Person. Nemesios sieht aber nicht nur den Geist im Menschen oder den Menschen als reines Geistwesen und sieht nicht nach dem Beispiel der Spiritualisten als sittliche Forderung die ausschließliche Pflege des Geistes, sondern der Mensch in seiner Ganzheit ist ein Abbild und Gleichnis Gottes, auch der Mensch in seiner Leiblichkeit. Hier liegt die atemberaubende Neuheit der christlichen Lehre, die, wenn auch in den ersten Jahrhunderten noch schüchtern vorgetragen und mit mancherlei antikem Erbgut belastet, doch nichtmehr zu überhören war und ist. Ein Leib, vor dem sich Gott nicht scheute, ihn anzunehmen, ein Leib, der zur Auferstehung berufen ist, muß der gesamten Lebensführung eine neue Richtung weisen. Mit der Fülle dieses revolutionierenden Gedankens wurde aber die Problematik nicht geringer und die Lösung nicht leichter. Trotzdem mußte und muß diese Frage immer wieder gelöst werden, denn "die Erkenntnis des menschlichen Seins, ist ... für die Ethik unerläßlich. Sie wird um der Erkenntnis des Sittlichen willen sich um ihre anthropologische Grundlage bemühen, denn der Mensch ist das Subjekt sittlichen Verhaltens."¹⁾

¹Th. Steinbüchel, a. a. O. 272.

Die Schichten im menschlichen Sein
- Der Leib und die Geistseele -

An der Gestaltung des sittlichen Lebens ist der Mensch in seiner Ganzheit beteiligt. Der Leib und die Geist-Seele bilden die Schichten im menschlichen Sein (1). Die moderne Psychologie entlehnt das Bild von den Schichten der Geologie. Dieses Bild vermag uns zwar jeden Bereich in seiner Besonderheit aufzuzeigen, es geht aber an der Tatsache vorbei, daß alle Schichten im Menschen letztlich eine sich gegenseitig durchdringende Einheit bilden (2).

Nemesios vergleicht zunächst die Meinungen der Alten zu diesem Problem. Eine Reihe von diesen Männern, darunter vor allem Plotin, lehren, daß Seele und Geist zwei Bereiche für sich sind; somit besteht nach ihnen der Mensch aus drei Schichten: aus dem Leib, der Seele, dem Geist. Dieser Ansicht huldigt auch Apollinarios, Bischof von Laodizea. Es gibt aber auch andere, die den Geist nicht von der Seele, zumindest nicht ganz von der Seele trennen. Sie halten den geistigen Teil für den Führer im Wesen der Seele. Die Lehre des Aristoteles lautet: der potentielle Verstand ist mit dem Menschen zusammen entstanden, der wirkliche aber kommt "von außen herein" zum Menschen. Aristoteles kennt demnach einen doppelten Nous und er behauptet, daß nur wenigen Menschen der wirkliche Verstand zukomme; eigentlich besitzen ihn nur die Philosophen.

Platon hält den Menschen nicht für das Wesen, das Seele und Leib zusammen ist, sondern nach ihm ist der Mensch nur Seele, die sich des Leibes bedient. Seine Auffassung von der Natur des Menschen ist die würdigere, meint Nemesios (vgl. S. 37). Er ist es, der uns auf die Göttlichkeit der Seele und die Pflege der Seele alleine verweist, damit wir in dem Gedanken, die Seele selbst zu sein, ausschließlich die Güter der Seele

suchen, nämlich T u g e n d und Frömmigkeit. Die leiblichen Begierden sind des Menschen, sofern er Mensch sein will, unwürdig, denn sie finden sich vorzüglich beim Lebewesen überhaupt, erst in zweiter Linie beim Menschen. Freilich darf nicht übersehen werden, - Nemesios spricht davon nicht, da ihn nur die Theorie Platons interessiert - daß Platon im praktischen Leben sehrwohl eine Lehre vom "harmonischen Menschen" vertrat, eine Lehre, die kein Mißverhältnis zwischen Geist und Leib aussprach, sondern neben der Pflege des Geistes auch die des Leibes, die Gymnastik forderte. Neben dieser praktischen Notwendigkeit bleibt freilich seine metaphysische Wertung beider Komponenten des menschlichen Wesens bestehen. Auf dem Seelenwagen kann immer nur die Vernunft als Lenker stehen.

Aus seinem Eintreten für Platons Auffassung über das Verhältnis von Leib und Seele könnte man Nemesios eine Leibwertung zuschreiben, die seiner wirklichen Meinung nicht entspricht. Er weist wohl auf die sittliche Gefahr hin, die der Seele durch den Bereich des Sinnlichen erwachsen kann. Wenn der Mensch sich nur dem Leiblichen zuwendet und die leiblichen Genüsse mehr liebt, so zieht er die Lebensweise der unvernünftigen Tiere vor. Ihnen wird er zugezählt; mit Paulus wird man ihn als irdisch bezeichnen und er wird die Worte hören: "Erde bist du, und zur Erde wirst du zurückkehren!" ferner das Wort: "Er ward mit den unvernünftigen Tieren verglichen und auf gleiche Stufe mit ihnen gestellt." Wenn der Mensch die Süchte und das Verlangen des Leibes überwindet und sich der Vernunft zuwendet, dann erreicht er das göttliche, gottgefällige Leben, das Leben, das sich für ihn als Menschen gebührt. Freilich ist ihm dies - ebenso erklärt Thomas von Aquin später die Inadäquatheit und den Widerstreit geistig-seelisch-leiblichen Seins - seit dem Ur-fall nicht mehr so leicht möglich; denn durch den Sündenfall geriet er in Abhängigkeit vom Verlangen des Leibes (Matth. 47). - Insofern ist Platons Lehre von hohem sittlichen Wert. Und trotzdem lehnt sie der christliche

Bischof im dritten Kapitel ganz entschieden ab (Matth. 129), da sie an der Wirklichkeit vorbeigeht und die ethischen Konsequenzen Platons dem eigentlichen Wesen des Menschen widersprechen. Wohl hat Platon insofern recht, als die Seele das Höchste, Wertvollste im Menschen ist (Matth. 37).

Der Leib ist physiologisch betrachtet eine Verbindung aus den vier Grundstoffen; deshalb muß der Mensch auch die gleichen Leiden wie die Elemente erfahren. Gerade der Aufbau aus der Materie und das Verwobenensein mit ihr gewinnt eine große Bedeutung für die Sittlichkeit. In welcher Weise nämlich natürliche Laster und Tugenden, meint Nemesios, den Menschen begleiten, das ergibt sich in Wahrheit aus der Mischung des Leibes. Wie manche Menschen von Natur aus infolge der Verbindung des Leibes gesund oder krank sind, so sind manche von Natur mit 'bitterer Galle' versehen worden und deshalb jähzornig, andere furchtsam, wieder andere sinnlicher Ausschweifung ergeben. Wohl gibt es solche, die diese Mischung in ihrer Gewalt haben und beherrschen. Was die Stellung des Leibes zur Seele betrifft, so ist er deren Werkzeug - *ὄργανον* ; und wenn er ordnungsgemäß gebaut ist, wirkt er mit der Seele zusammen. Von sich aus ist er dazu geeignet. Ist er es nicht, dann bildet er für die Seele ein Hindernis und diese muß viel Kraft verwenden um sich der Ungeeignetheit des Leibes zur Wehr setzen zu können. Wenn dabei die Seele nicht sehr geschickt ist, dann wendet auch sie sich zusammen mit dem Leib dem Bösen zu, wie etwa auch ein Musiker mit einem verstimmten Instrument nur Disharmonien erzeugt. So muß also die Seele den Leib mit Sorgfalt behandeln und ihn sich zu einem geeigneten Instrument machen. Das ist ihr durch die V e r n u n f t und die S i t t l i c h k e i t möglich. Es geschieht hier Ähnliches wie bei dem Bild von der Harmonie, bald lockert sie den Leib, bald spannt sie ihn an um ihn passend für sich selber zu gestalten. Sie wird ihn dann als geeignetes Instrument verwenden, wenn sie sich nicht selbst mit ihm zusammen aus der rechten Lage begibt.

Man kann in all dem eine gewisse Abwertung des leib-

lichen Seins im Menschen sehen. Aber auch Nemesios betrachtet den Leib als ein Werk des Schöpfers und damit als ein G u t. Denn die Seele vermag nur im Leib das Lebewesen zur Vollendung zu bringen.

Außerdem besitzt gerade der Mensch einen Leib von s o l c h e r V o l l k o m m e n h e i t, daß er bezüglich seiner Gestalt nicht schöner sein könnte (Matth.149). Die eigentliche Bedeutung und seine Krönung aber erfährt der Leib zunächst durch die Tatsache, daß selbst Gott einen menschlichen Leib annahm (Matth. 3.Kap.) und durch seine Auferstehung nach dem Tode.

Nemesios hat also bereits wie Augustinus zur gleichen Zeit im Westen die pessimistische Leibauffassung der frühesten christlichen Jahre, besonders des Origenes überwunden. Der Leib gehört wesentlich zum Menschen, und zwar nicht erst in seiner einstigen Verklärung, sondern so wie Gott ihn erschuf, also in seiner irdischen Gestalt. Der menschliche Leib ist nicht nur ein Körper neben Körpern etwa aus Stein, also rein stofflicher Natur, er ist ein beseelter Organismus, O r g a n i s m u s im Sinne seiner wörtlichsten Bedeutung ὄργανον ψυχῆς. Er ist bereits mehr als nur Materie. Als b e s e e l t e Materie reicht er ins Überstoffliche. "Schon dem Leib nach also ist der Mensch mehrschichtig und nicht ein einfaches Wesen."¹⁾

So finden wir bei Nemesios bereits jenen Ausgleich zwischen dem einseitigen Leibkult einerseits und der Leibverachtung andererseits, der ein wesentliches Kennzeichen christlicher Anthropologie ausmacht. Die Bereiche und Gegensätze werden nicht verwischt, aber auch ihr gegenseitiges Zusammengehören wird gewürdigt. Es findet sich nicht mehr der Wunsch nach der Befreiung vom Leib, nach der Freiheit des Geistes von aller irdischen Bürde, "sondern ein Ruf nach wesensgemäßer Formung des 'ganzen Menschen' gemäß seinem ganzen Daseinssinn, eine Rückverbindung (ein 'Heimholen') des Leibes in seine Sinnverbindung mit dem

¹Th. Steinbüchel a. a. O. 272.

sinnvollen Ganzen menschlichen Seins." ¹⁾

Die Erziehung zur richtigen Leibwertung "ohne Körpervergötzung und manichäischen Körperhaß" ist somit eine der wichtigsten Aufgaben der Bildung zum echten und vollen Menschentum. ²⁾

In einem breiten Teil seines Buches beschäftigt sich Nemesios mit der Seele. Seine Lehre darüber wurde bereits eingehend in dem mehrfach erwähnten Werk von B. Domański - "Die Psychologie des Nemesius" behandelt. Diese Lehre interessiert uns hier insoweit als sie für die Grundlegung der Sittlichkeit Bedeutung gewinnt.

Schon zu Anfang seines Buches weist der Bischof auf die Stellung der Seele hin. Sie ist mächtiger als der Leib; sie bewegt ihn. Das beweist der Tod. Denn nach der Trennung der Seele vom Leibe bleibt dieser ohne jede Bewegung wie etwa die Werkzeuge eines Künstlers nach seinem Verlassen der Arbeit.

Lange verweilt Nemesios bei der Lehre der alten Denker. Ihre Lehren sind fast durchwegs von einander verschieden. Demokrit, Epikur und die gesamte stoische Schule halten die Seele für einen Körper. Die einen von ihnen sehen in ihr warme und feuchte Luft, andere - so etwa Kritias - Blut, Hippon hält sie für Wasser, Demokrit für Feuer und Heraklit spricht von einer Ausdünstung aus feuchten Stoffen. Auch die Meinungsverschiedenheiten jener, die die Seele für körperlos erachten, ist groß. Die einen nennen sie eine körperlose Substanz, andere eine unsterbliche Substanz, wieder andere bezeichnen sie nur als körperlos, nicht aber als Substanz, auch nicht als unsterblich. Thales war der erste, der die Seele ewig-und selbstbewegt nannte. Pythagoras verstand sie als Zahl, die sich selbst bewegt. Platon nannte sie eine denkbare Wesenheit, die sich nach einem passenden Maß von selbst bewegt. Aristoteles betrachtet sie als Entelechie eines natürlichen Körpers, der eine

¹A. Willwoll S. J. Seele und Geist, 170.

²W. Brugger S. J. Philosophisches Wörterbuch, 176.

Potenz zum Leben besitzt. Dikaiarch sah in ihr eine Harmonie der vier Elemente. So halten also die einen die Seele für eine Substanz. Aristoteles aber und Dikaiarch nennen sie substanzlos. Es gab auch solche unter den Philosophen, die nur ein und dieselbe Seele für alle Wesen annahmen. Diese eine Seele verteilt sich auf die einzelnen Wesen. Das war die Auffassung der Manichäer und einiger anderer. Eine weitere Reihe von Denkern ist für das Bestehen vieler spezifisch verschiedener Seelen eingetreten.

Soll so vielen verschiedenen Ansichten widersprochen werden, so ist es notwendig, meint Nemesios, die Darstellung unbedingt ausführlich zu gestalten. Der Bischof nimmt sich eine Ansicht nach der anderen vor, zeigt ihre Widersprüche auf und knüpft daran seine eigene Auffassung vom Wesen der Seele.

Gleich zu Anfang tritt er der materialistischen Psychologie entgegen. Den Verfechtern dieser Lehre hält er vor: Die Körper sind infolge ihrer eigenen Natur veränderlich, breiten sich aus und lassen sich ganz und gar bis ins einzelne teilen; dabei bleibt in ihnen nichts unverändert zurück. So brauchen sie ein Wesen, das sie verbindet und eint; dieses Wesen heißt Seele. Ist jedoch die Seele selbst wieder körperlicher Natur, wenn auch noch so feiner Art, was eint dann die Seele? Somit ist die Seele kein Körper.

Ein Argument des Stoikers Kleanthes lautet: kein körperloses Wesen leidet mit einem Körper zusammen; ebenso leidet auch kein Körper mit einem körperlosen Wesen, dagegen ein Körper mit einem Körper. Die Seele nun leidet mit dem Körper, wenn er krank ist und geschritten wird, ebenso empfindet der Körper mit der Seele, wenn sie sich zum Beispiel schämt, so wird er rot; fürchtet sie sich, so erbleicht er. Somit ist eben die Seele ein Körper. - Hier liegt in einem der beiden Voraussetzungen ein Irrtum vor, und zwar in jener, die zum Ausdruck bringt: kein körperloses Wesen leide zusammen mit einem Körper. Diese Frage ist zunächst noch völlig offen, ob der Körper allein

Schmerz empfindet, nachdem er von der Seele die Empfindung erhalten hat, während sie selber ohne Empfindung bleibt, oder ob auch sie zusammen mit dem Leib Schmerz erleidet. Die erste Meinung findet bei berühmten Philosophen mehr Anklang. Nemesios selbst entscheidet sich später für die zweite Auffassung (vgl. S. 88). Man kann aber nicht aus umstrittenen Ansichten, sondern nur aus allgemeingültigen Lehren Schlußfolgerungen ableiten. Auf keinen Fall läßt sich aus solchen Argumenten die Körperlichkeit der Seele herleiten.

Ein anderer Stoiker, Chrysipp, argumentiert folgendermaßen: Der Tod ist die Trennung der Seele vom Leib. Nichts Körperloses trennt sich von einem Körper. Es haftet auch nichts Körperloses an einem Körper. Nun hängt aber die Seele am Körper und trennt sich von ihm. Also ist die Seele körperlicher Natur. - Auch von diesen Sätzen ist nur der eine wahr: der Tod ist die Trennung der Seele vom Leib. Falsch aber ist der Satz: nichts Körperloses hängt am Körper, wenn man diesen Satz allgemein faßt. Von der Seele gesagt ist er insofern richtig als die Seele nicht am Körper hängt. Hinge sie an ihm, so wäre sie offensichtlich hinzugefügt. Stimmt das, dann käme sie dem Körper nicht in seiner Gesamtheit zu. Denn es ist eben unmöglich, daß sich ein ganzer Körper zu einem ganzen Körper gesellt. Wäre demnach die Seele ein Körper, so könnte unmöglich das Lebewesen in seiner Ganzheit beseelt sein. Somit ist eben die Seele kein Körper, denn das ganze Lebewesen ist beseelt.

Nach den Beweisen von der Körperlosigkeit der Seele wendet sich Nemesios gegen die Auffassung des Simmias und Dikaiarch, die Seele gleiche einer Harmonie, der Leib einer Leier. Mit Platons Lehre von der Präexistenz der Seele beweist er die Widersprüche dieser 'Harmonielehre'. Platon geht von dem Satz, dem sich auch Nemesios anschließt, aus: Wenn die Kenntnisse Wiedererinnerungen sind, so existierte die Seele bereits bevor sie in der Gestalt des Menschen in die Welt trat. Ist die Seele eine Harmonie, so kann sie früher nicht gewesen sein; sie entstand dann

erst später, als der Körper bereits bestand. Die Auffassung von der Seele als einer Harmonie widerspricht somit der Tatsache, daß das Wissen auf Wiedererinnerung beruht. Die Aussagen hinsichtlich der Wiedererinnerung sind richtig (Matth. 84); falsch ist die Lehre von der Seele als Harmonie. Die Seele übernimmt die Führerrolle gegenüber dem Leib, weil sie über ihn zu herrschen vermag. Der Harmonie aber kommt keine Führerrolle zu. Also ist die Seele keine Harmonie.

Besondere Bedeutung für unser Thema kommt der Aussage zu: die Seele ist für die Tugend und für das Böse gleichermaßen empfänglich. (Matth. 86) Auch dieses Argument dient als Gegenbeweis gegen die Lehre von der Seele als Harmonie. Die Seele ist also keine Harmonie; sie ist ja auch deswegen, weil sie an der Tugend teilnimmt, keine Tugend. Wohl aber hängt von ihr nach Galen die Verschiedenheit der Sitten ab.

Der Arzt Galen neigt zu der Annahme, die Seele sei eine Mischung. Daß die Mischung des Leibes aber nicht die Seele sein kann, ergibt sich klar hieraus: jeder beseelte und unbeseelte Körper ist eine Verbindung aus den vier Elementen. Wenn also die Mischung des Körpers die Seele sein soll, dann kann es nichts Unbeseeltes geben. Demzufolge wird kein Stein, kein Holz, überhaupt kein Ding ohne Seele sein; weiter: ist die Seele eine Mischung und verändert sich diese Mischung entsprechend den Lebensaltern, Jahreszeiten und Lebensweisen, so ändert sich auch die Seele. Kommt es zu einer solchen Veränderung, dann haben wir nicht die gleiche Seele, sondern auf Grund der (veränderten) Mischung bald die Seele eines Löwen, bald die eines Schafes, bald die eines anderen Tieres - eine sinnlose Ansicht. Weiter: die Mischung ist den leiblichen Begierden in keiner Weise hinderlich, ja sie fördert sie geradezu; denn die Mischung ist es ja, die sie zum Ausbruch bringt. Die Seele hingegen verhält sich f e i n d - l i c h zu den Begierden. Folglich ist die Seele keine Mischung.

In einem längeren Abschnitt setzt sich Nemesios mit

der Psychologie des Aristoteles auseinander. Aristoteles hält die Seele für eine Entelechie und verfällt damit dem gleichen Irrtum wie jene, die die Seele als Qualität bezeichnen; er verkennt die Substantialität der Seele. "Das erste Gegenargument des Nemesios beweist sogleich, daß wir einen christlichen Denker vor uns haben, in dem das Bewußtsein der Einheit des Menschen lebendig ist."¹⁾ Aristoteles trennt von der Seele den *voûs* und versteht unter Seele nur den animalischen, den niederen Teil, anstatt die Seele als eine Ganzheit zu erfassen. Sodann erweist Nemesios die Lehre des Aristoteles, der Leib habe bereits potentiell das Leben in sich, als eine Unmöglichkeit: Ein Lebewesen kann nur mit einem wirklichen Leben bestehen, nicht aber mit einem potentiellen. Das wirkliche Leben bekommt der Leib nur durch die Seele, deren Form, deren Wesen das Leben ist. Wäre die Seele außerdem keine Substanz, sondern nur eine Form, eine Entelechie, dann könnte sie nicht einmal gut, das andere Mal böse sein. Ein Wesen kann sich nicht in das gegenteilige Wesen verkehren. Aber als Substanz, als Träger von Eigenschaften kann die Seele sehr wohl für Tugend und Laster aufnahmefähig sein. Hier wird besonders deutlich, wie entscheidend diese christliche Auffassung von der Seele, wie entscheidend die wahre Metaphysik der Seele für die Grundlegung der christlichen Ethik wird.

Auch Pythagoras mit seiner Zahl-Seelenlehre wird abgelehnt; denn die Zahl bleibt ihrer Beschaffenheit nach ein und dieselbe. Sie kann keine einzige Eigenschaft verändern, die ihr als Zahl zukommt. Die Seele bleibt wohl ihrer Substanz nach ein und dieselbe, aber sie verändert ihre Eigenschaften, indem sie sich von der Unwissenheit zum Wissen, vom Bösen zum Guten wendet. Somit ist die Seele keine Zahl.

Nemesios kommt in diesem Zusammenhang auch auf die Seelenwanderung zu sprechen. Und hier bestehen unter den Kritikern seines Werkes Meinungsverschiedenheiten. Neme-

¹ Böhner - Gilson, a. a. O. 124.

sios wird als Anhänger und zugleich als Gegner dieser Lehre bezeichnet. Es ist aber gerade für die Metaphysik des Menschen und die daraus abzuleitende Grundlegung der Sittlichkeit von entscheidender Bedeutung, für welche Antwort auf diese Frage man sich entscheidet, denn "die zeitweise immer wieder auftauchenden Phantasien von einer Seelenwanderung sind weder apriorisch begründbar noch empirisch erweisbar; sie widerstreiten überdies dem *personalen Sein* des Menschen."¹⁾

Wir versuchen zunächst in einem Abriß die Aussagen Nemesios' zu dieser Lehre darzustellen.

Im allgemeinen lehren alle Griechen, die an die Unsterblichkeit der Seele glauben, die Seelenwanderung. Hinsichtlich der Arten der Seelen gehen ihre Ansichten auseinander. So sagen die einen: es gebe nur eine einzige Seelenart, die vernünftig sei; diese gehe in die Pflanzen und in die Körper der vernunftlosen Tiere über. Von diesen Denkern sind auch einige der Meinung, die Seele vollziehe diesen Übergang in eigenen bestimmten Zeitabschnitten. Andere glauben, die Seele gehe nur durch Zufall in diese Wesen ein. Andere dagegen behaupten: es gebe nicht nur eine einzige Seelenart, sondern zwei: eine vernünftige und eine vernunftlose. Verschiedene Philosophen nehmen viele Arten der Seele an und zwar so viele, als es Arten von Lebewesen gibt. Besonders die Platoniker unterscheiden sich hinsichtlich dieses Lehrsatzes. Platon meinte, die leidenschaftlichen, jähzornigen und raubsüchtigen Seelen würden sich in die Körper von Wölfen und Löwen, die Seelen der Menschen aber, die einen ausschweifenden Lebenswandel geführt haben, in die Körper von Eseln und ähnlichen Tieren begeben. Die Großzahl der Platoniker verstand darunter im wörtlichen Sinne die Wölfe, Löwen und Esel. Die anderen legten dies so aus: Platon habe sich bezüglich der Sitten nur in bildlicher Redeweise ausgedrückt.

Nemesios bestreitet sehr entschieden die Wanderung der menschlichen Seele in einen Tierkörper. Nach der Auf-

¹W. Brugger, a. a. O. 340.

fassung des Jamblich aber erfolgt die Seelenwanderung nicht vom Menschen zum vernunftlosen Tier und umgekehrt, sondern von Tier zu Tier und von Mensch zu Mensch. Nemesios äußert sich zu dieser Lehre folgendermaßen: "καὶ μοι δοκεῖ μᾶλλον οὗτος, ἕνεκα τούτου, καλῶς κατεῖτοχᾶν εἶναι, μὴ μόνον τῆς Πλάτωνος γνώμης, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀληθείας αὐτῆς," (Matth. 118) - er glaubt, Jamblich habe damit sowohl die Auffassung Platons als auch die Wahrheit selbst getroffen.

Dieser Stelle mag es wohl zuzuschreiben sein, daß Ritter (vgl. Fußnote 1) und W. Jaeger (vgl. Einleitung S. 24) Nemesios als Anhänger zumindest einer gemäßigten Form der Seelenwanderung bezeichnen, während Domański¹⁾, G. Klinge²⁾ und Böhner-Gilson³⁾ in ihm einen Gegner dieser Lehre erblicken. Die überzeugende Darlegung Domańskis

¹ B. Domański, a. a. O. 54 f. "Für uns ist die Frage von Bedeutung, ob der christliche Bischof die Seelenwanderung überhaupt als grundlos verwirft oder nicht. Ritter VI, S. 478 verneint die Frage: 'Die Lehre von der Seelenwanderung beschränkt Nemesios nur in der Weise, daß sie den feststehenden Unterschieden der Arten und Gattungen nicht widersprechen dürfe.' Der editor Oxoniensis ist entschieden gegenteiliger Ansicht: 'Validissimis argumentis descensus et transmigrationis animarum dogma ab ipso (sc. Nemesio) profligatum esse.' Man muß zugeben, daß Nemesios durch seine ausführliche Polemik gegen die Lehre, daß die Menschenseelen in Tierleiber übergehen sollen, den Anschein erwecken konnte, als ob er an der milderen (jamblichischen) Form der Seelenwanderung Gefallen fände. Indes glauben wir den ihm von Ritter gemachten Vorwurf als haltlos bezeichnen zu müssen. Nemesios weist nämlich S. 144=62 ganz deutlich die origenistische Lehre von den Stufen (βαθμοί), dem Hinauf- und Hinabsteigen der Seelen als unannehmbar zurück; denn es stimme die Lehre weder mit der hl. Schrift, noch mit den christlichen Dogmen überein. Ohne Zweifel meint er hier die origenistische Annahme einer Wanderung der Seele von den himmlischen zu den menschlichen und von diesen zu den dämonischen Körpern (vgl. Schwane, Dogmengeschichte I², S. 361, Harnack, Dogmengeschichte I, S. 538ff., Überweg II⁷, S. 79). Die Wanderung einer Menschenseele in Tierleiber verwirft ja Origenes; aber auch die so eingeschränkte und gemilderte Form dieser Lehre will der christliche Bischof nicht gelten lassen. Er citiert sie jedoch nicht (wie die Ansicht des Cronios u. a.) vor das Forum der Vernunft, sondern vor das Forum der hl. Schrift und der christlichen Religion, um vor diesem Forum den Stab über den Irrtum des Christen Origenes brechen zu lassen. Ähn-

erweist jedoch mit Sicherheit Nemesios als einen Gegner der Seelenwanderung.

Nicht allein mit den Seelenbegriffen der alten Philosophen, sondern auch mit denen der Zeitgenossen beschäftigt sich der Bischof und auch bei Eunomios und Apollinarios wird das Falsche, Irrige entschieden zurückgewiesen. Bei der Kritik an diesen beiden christlichen Denkern geht es Nemesios um das Problem der Entstehung der Seele. Aristoteles' Auffassung, die Seele entstehe im Körper hat er bereits verworfen. Für ihn besteht die Seele vor dem Leib;

lich hatte er es bei der Frage nach der Unsterblichkeit unserer Seele gemacht, wo er doch auch an die hl. Schrift appellierte. - Ebenso spricht noch eine andere Stelle dafür, daß der christliche Bischof ein Gegner der Seelenwanderung in jeglicher Form ist. S. 359=176 heißt es bei ihm: ἀλλ' ὅτι μὲν οὐκ ἔδεν ἡ ψυχὴ θνητόν... αἱ τε πῦρρά τοις δορωτά τοις Ἑλλησιν μετεν-
 ζωματῶδες σφλοῦς καὶ οἱ λεγόμενοι τόποι τῶν ψυχῶν
 ἀποκεκλυμέναι πρὸς τὸν ἑκάστης βίον, καὶ αἱ τιμωρίαι
 τῶν ψυχῶν, ὡς σημειοῦνται καὶ ἑκαστῶν ταῦτα γὰρ,
 εἰ καὶ δὲ καὶ πίπτει κατὰ τὸ ἕτερον, ἀλλὰ τὸ
 οὐκ, ψυχὴν εἶναι μετὰ τὴν ζωὴν ταύτην καὶ δίκαια
 ὄψεσθαι τῶν πλημμελειῶν ἐννοοῦσιν. Nemesios gibt
 hier den Hellenen darin Recht, daß die Seelen nach dem
 Tode fortbestehen und ihre Vergehen büßen müssen. Das
 'εἰ καὶ δὲ καὶ πίπτει' (nämlich die ganze hier erwähnte Lehre
 der Hellenen) κατὰ τὸ ἕτερον' kann sich nur auf die Seelen-
 wanderung selbst als solche beziehen. Was er nämlich
 von dieser Meinung der Hellenen acceptieren will, hören
 wir ja von ihm im obigen Citat. Was aber (als von ihm nicht
 acceptiert) von jener Ansicht noch übrig bleibt, das ist
 eben die Lehre von der Seelenwanderung, auf welche sonach
 die von Nemesios gemachte, einer Missbilligung gleichkom-
 mende, Einschränkung 'εἰ καὶ... s. w.' bezogen werden muß.
 Es scheint uns deshalb Ritter mit Unrecht dem Philosophen
 eine mildere Form der Seelenwanderung in den Mund gelegt
 zu haben. Nemesios steht dieser Lehre fremd und
 ablehnend gegenüber."

² Gerhard Klinge, Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart 1939, Seite 363 - 373, Dritte Folge IX, LVIII. Band, Heft III/IV. Zur Seelenwanderung: "Gegen Pythagoras, Platon und die Manichäer polemisiert er sodann auf das heftigste und greift insbesondere ihre Seelenwanderungslehre an" (S. 366). Es sei hier auch noch Klings Charakteristik des christlichen Bischofs erwähnt, S. 364: "Nemesios selbst stammt aber aus Syrien und ist charakteristisch für die syrische Haltung seiner Zeit, weiterhin aber von

das geht aus seinem Eintreten für Platons Lehre von der Anamnesis klar hervor. Hier wird auch die Unsterblichkeit der Seele gewürdigt. Denn sie ist es, die gegen die Entstehung der Seele im Leibe steht. Der gleiche Grund spricht auch gegen Eunomios' Auffassung vom Kreatianismus. Diese Lehre zeigt nach Nemesios darin ihre Unhaltbarkeit, daß nach ihr bis zum jüngsten Tag Seelen entstehen. Kaum ist die letzte entstanden, und mit ihr das Werk der Schöpfung zu Ende gebracht, so erfolgt sofort die Zerstörung dieser Schöpfung. Das aber wäre die Art kleiner Kinder, die sofort nach mühsamem Aufbau ihrer Sandbauten, diese wieder zerstören. Nur solche, denen der Unterschied zwischen Schöpfung und Vorsehung unklar ist, behaupten: Die Seelen entstehen jetzt nach dem Plan der Vorsehung, nicht nach dem der Schöpfung. Auch die Lehre des Apollinarios vom Traduzianismus, der die Seelen aus Seelen wie den Leib aus dem Leibe entstehen läßt, ist durch die Argumente über die Unsterblichkeit der Seele widerlegbar. Alles, was im Leibe wird oder mit dem Leibe erschaffen wird, ist sterblich. Nemesios weist ausdrücklich auf die Schrift hin, wo es heißt: und Gott ruhte nach dem sechsten Tage von all seinem Werke, das er schöpferisch vollbracht hatte. (Genesis 2, 3) - Aus diesem Grund muß angenommen werden, daß Gott jetzt auch keine Seelen mehr schafft. "Bleibt

allergrößter Bedeutung für die Behandlung dieses Problems (der Psychologie) in seiner engeren Heimat und späterhin für das christliche Abendland durch mehrfache Übersetzungen. Besonders wichtig ist er deswegen, weil er sich eingehend mit der griechischen Philosophie auseinandersetzt und sie zu diesem Zwecke darstellt, so daß er für uns eine wichtige Quelle für die Kenntnis der griechischen Philosophie in christlichen Kreisen jener Zeit ist. Übrigens fällt in vielen die Parallele zu Augustin in die Augen. Nun hat Nemesios nicht die Absicht, eine philosophische Theorie über die Seele vorzutragen, sondern die christliche Seelenlehre unter Benutzung philosophischer Gedanken zu verteidigen, bzw. diese, sofern sie für christliches Denken unerträglich sind, zu widerlegen. Damit ist er für die Verwendung der Philosophie durch christliche Kreise zu systematischen und apologetischen Zwecken bedeutsam."

³Böhner-Gilson, a. a. O. 123: "Darauf folgt die Ablehnung ... der Seelenwanderung, die auf einer falschen Deutung Platons beruhe."

also nur die Präexistenzlehre übrig? Dann kann es aber nur eine Präexistenzlehre sein, die jeden Gedanken an Sünde und Strafe" - wie sie etwa Origenes noch vertrat - "ausschließt."¹⁾

Aus all dem ergibt sich zusammenfassend für die Seele bei Nemesios folgendes Bild. Steht fest, daß die Seele kein Körper, keine Harmonie, keine Mischung, überhaupt keine Qualität ist, dann folgt hieraus deutlich: die Seele **ist** eine stofflose Substanz, die in sich selbst das Prinzip der Bewegung birgt. Das Leben ist die Form der Seele, ihr Eidos. Die Seele bildet eine Einheit und kann nicht in eine höhere, vernünftige und eine niedere, vernunftlose geteilt werden. Als Substanz gehört sie nicht zu jenen Dingen, die ihre Existenz in einem anderen Wesen haben. Diese unselbständigen Dinge kommen hinzu und vergehen wieder ohne den Untergang ihres Trägers. Entfernt sich jedoch die Seele, so geht der Leib zugrunde. Hieraus läßt sich die **U n s t e r b l i c h k e i t** der Seele beweisen ebenso wie aus ihrer Unkörperlichkeit; denn die stofflosen Dinge sind nicht wie die sichtbare Materie zusammengesetzt und nehmen deshalb auch kein Ende. Der Unsterblichkeitsbeweis läßt sich insofern ergänzen als die Seele das Bewegungsprinzip in sich trägt, daher notwendig und fortwährend bewegt ist und durch nichts aus dieser Bewegung gerissen werden kann.

Es gibt noch zahlreiche Beweise für die Unsterblichkeit der Seele etwa bei Platon und bei anderen Denkern. Doch sind diese Beweise oft recht **τεροικητεῖς** (Matth. 124), schwer zu verstehen und kaum den Eingeweihten vertraut, die sich nur mit jenem Gebiet der Wissenschaft beschäftigen haben.

Die Frage nach der Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist wohl "die feierlichste aller philosophischen Anthropologie, gleichwohl ob Philosophie die Frage zu lösen **vermöge** oder nicht. Denn im Geheimnis des Todes münden

¹Böhner-Gilson, a. a. O. 126, (Dies wird auf die Stelle bei Migne PG XL; 2, 572-576 zurückgeführt).

alle Lebenswege, und an dem 'Was dann' entscheiden sich Sinn und Wert unseres Seins."¹⁾

Für den Christen, so meint Nemesios, genüge zum Erweis der Ewigkeit der Seele die Lehre der Heiligen Schrift; sie besitzt aus sich selbst die Glaubwürdigkeit, weil sie vom Geist Gottes durchweht ~~-θεῖον-~~ ~~βτος~~ (Matth. 125) ist. Denen gegenüber jedoch, die die Schriften der Christen ablehnen, genüge es nachzuweisen, daß die Seele keins von den Dingen ist, die der Vernichtung anheimfallen. Gehört sie aber nicht in diesen Bereich, dann ist sie unzerstörbar und somit auch unsterblich. Gerade mit dem letzten Gedanken betont Nemesios, daß "die christliche Anthropologie ... in der Offenbarung ihr Menschenbild oder doch die Grundlagen zu seiner theologischen Entwerfung" hat. "Sie kann diesen Entwurf nur mit philosophischen Denkmitteln durchführen, die für den Geist im Menschen ebenso Sinn haben wie für seine Erdverbundenheit."²⁾ Philosophie und Theologie sind nicht streng methodisch geschieden. Gerade das aber macht ein bedeutendes Charakteristikum altchristlichen Denkens aus, das noch aus der Ganzheit christlicher Existenz zu leben wußte. (vgl. S. 138)

Geist und Seele gehören so eng zusammen, daß bereits die wichtigsten Komponenten der menschlichen Geistigkeit im vorausgehenden Abschnitt gezeigt wurden.³⁾ Gleich im ersten Satz seines Buches spricht Nemesios, wie wir sahen, von der Geist - Seele des Menschen. Be-

¹A. Willwoll, a. a. O. 215.

²Th. Steinbüchel, a. a. O. 267.

³G. Klinge, a. a. O. 367 f. bemerkt zu diesem Punkt in der Lehre des Nemesios: "Besonders eigenartig ist, daß Nemesios auf das Problem, das bereits in der antiken Aristoteles-Kommentierung und hernach bei den Arabern eine solche Bedeutung spielen sollte, auf das Problem des νοῦς gar nicht mit Ausnahme der bereits erwähnten anfänglichen Darlegung der verschiedenen Lehrmeinungen eingeht ... Das ist kein

zeichnet man allerdings die Seele als geistig, so ist es unklar, meint der Bischof, ob der Geist zur Seele kam, wie etwa ein fremder Mann zu einer fremden Frau und sie geistig machte, oder ob die Seele den Geistteil von sich aus und vermöge ihrer natürlichen Veranlagung besitzt. Zweifelsohne ist gerade dieser ihr schönster Teil, wie das Auge der schönste Teil am Leibe ist. Nemesios nennt den Geist später nocheinmal das Schönste und Ehrwürdigste im Menschen (Matth. 314). Die Geistigkeit des Menschen offenbart sich im Selbstbewußtsein - Nemesios spricht von der Erkenntnis der eigenen Natur (Matth. 46f.) - offenbart sich in der Selbstbestimmung (III. Kapitel) und in dem Bewußtsein um die Unsterblichkeit. Ausdruck des Menschen als eines Geistwesens sind seine Leistungen, Schöpfungen, die Kultur, der "o b j e k t i v i e r t e G e i s t", wie Nic. Hartmann¹⁾ die Frucht des menschlichen Geistes nennt. Der Bischof spricht an zahlreichen Stellen von Kunst und Wissenschaft, den spezifisch menschlichen Wirkungsbereichen (Matth. 201, und a. a. O.). Im Geist ist die Ursache der actus humani zu sehen. Durch die Macht seines Geistes steht der Mensch auf dem Höhepunkt der kosmischen Schöpfung; gerade Thomas von Aquin hat das später immer wieder ausdrücklich betont, (S. th. I. c. 83. a. 1; S. c. gent. II. c. 47, 48; De malo q. 6.). Durch sein geistiges

Zufall. Der christliche Neuplatonismus des Abendlandes tut dies auch nicht und weiß sogar (z. B. in der Schule von Chartres) beim ersten Auftauchen dieses Wortes nichts Rechtes damit anzufangen. Es liegt dies ja auch völlig im Rahmen des gesamten Denkens. Wenn die Seele als Einheit eine vernünftige Seele ihrem Wesen nach ist, dann ist kein Raum für einen besonderen Intellekt. Dann haben schon die augustinischen Denker des abendländischen Mittelalters recht, wenn diese die verschiedenen Teile der Seele nicht als Teile anerkennen, sondern in ihnen lediglich verschiedene Ausdrucksformen der mannigfachen Tätigkeiten ein und derselben Seele sehen."

¹⁾ Nic. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, 348 ff.

Sein ist der Mensch P e r s o n. Ohne Geist und damit ohne sein Personsein könnte er allenfalls eine hochstehende Tierform sein, nicht aber menschliches Wesen. "Die humanitas verwirklicht sich in der Personalität des Menschen... Person aber h a t der Mensch n i c h t, er i s t Person."¹⁾ Durch sein geistiges Sein ist er in der Lage zu sich und zu seinem Leben Stellung zu nehmen und er kann es im Rahmen der Grenzen, die seiner Freiheit gesteckt sind, gestalten. Die vernunftlose Kreatur kennt keine Aufgabe, die ihr aus ihrer Natur aufgetragen wäre. Sie kennt daher auch nicht den sittlichen Zwiespalt, der zwischen Trieb und Geist auftritt.

Der Mensch als Geistwesen vermag sich an die geschöpfliche Welt zu verschwenden. Sie lockt den Menschen und hilft mit den Geist herabzudrücken (Matth. 44). Wenn der Mensch aber, wie bereits bemerkt, die Freuden sinnlicher Art überwindet und sich dem Geist zuwendet, so gelangt er zum gottgefälligen Leben, zu dem Leben, das sich für ihn als Menschen schickt (Matth.ebd.). "...Hierbei schlägt die Stunde seiner Entscheidung, einst und jetzt. Er kann sich der Welt des Übersinnlichen zuwenden und in der Verbindung mit dem ewigen Geist ganz sich dem ewigen und unvergänglichen Leben hingeben und sich selber damit persönlich zur Unvergänglichkeit bestimmen. Oder er kann sich der Welt der sinnlichen Gestalten zuwenden und sich als Geist an sie verlieren und damit auch in die geistige Vergänglichkeit, die Ungewißheit und Angst um sein Heil stürzen, aus dem Unschuldszustand heraustreten."²⁾ Der Mensch kann zum Tier heruntersinken, zum "brutalen" Wesen werden, den sinnlichen Bereich über den geistigen dominieren lassen. In der Möglichkeit von seiner Geistigkeit abzufallen, liegt die große Gefahr für den Menschen und "er ist gerade in seiner Verbindung mit der sinnlichen Sphäre seines Seins das in seiner Freiheit sittlich stets gefährdete Wesen."³⁾ In dieser Gefahr für sein Gutsein

¹⁾Th. Steinbüchel, a. a. O. 337.

²⁾Alois Dempf, a. a. O. 90.

³⁾Th. Steinbüchel, a. a. O. 283.

sehnt sich der Mensch nach der letzten Vollkommenheit,
nach der Geborgenheit in Gott, der ewig guten G e i s t -
p e r s o n.

Nur dort also, wo zum bloß beseelten Organismus der
G e i s t hinzukommt, wo also der M e n s c h auftritt,
wird S i t t l i c h k e i t ermöglicht. Denn ohne das
Erkennen von und das Wissen um das Gute und Böse, ohne die
Möglichkeit einer s e l b s t ä n d i g e n E n t -
s c h e i d u n g gibt es kein Gutsein.

Die Einheit des menschlichen Seins

"Die ganzheitliche Einheit des Menschen aus Leib-Seele-Geist ist die ontische Voraussetzung für ein E t h o s, das diese Ganzheit in personaler Individualität und vollem Gehalt zu leben gebietet."¹⁾

Nemesios hat dieser Frage ein eigenes Kapitel (3.) gewidmet. Er sieht die Lösung dieses Problems nicht als sonderlich leicht an. Es steht hier vieles im Zweifel. Besteht der Mensch nicht nur aus Seele und Leib, sondern auch noch - gesondert - aus dem Geist, wie manche annehmen, so wird die Frage ziemlich verwickelt. Ist aber der Mensch neben diesen Teilen - Leib, Seele und Geist - noch etwas anderes, wie ebenfalls einige behaupten, so gibt es keine Lösung für diese Probleme. Sämtliche Dinge, die sich zum Aufbau einer Wesenheit verbinden, werden vollkommen zu einer Einheit zusammengeslossen. Alle Dinge, die zu einer Einheit verbunden sind, unterliegen der Veränderlichkeit; sie bleiben nicht dies, was sie einmal waren. Das wird deutlich bei den Elementen, die nach ihrer gegenseitigen Verbindung zu einer Einheit etwas völlig anderes geworden sind. Wie kann da der Leib nach seiner Vereinigung mit der Seele noch Leib bleiben? Ebenso, wie verbindet sich die Seele, die stofflos ist, eine Substanz für sich bildet, mit dem Leibe? Wie kann sie zu einem Teil des Menschen werden und zugleich ihr eigenes Wesen voll und unzerstörbar erhalten? Die Seele und der Leib müssen wie die Elemente sich, zu einer Einheit verbunden, zusammen verändert haben und beide zusammen zugrunde gegangen sein, oder sie können sich auf Grund der oben genannten widersinnigen Begleitumstände nicht zu einer Einheit verbunden haben, sie können vielmehr wie Tänzer im Reigen oder wie ein Stein neben dem anderen stehen, oder sie müssen sich wie Wein und Wasser vermischt haben. Aber in den Darlegungen über die Seele

¹Th. Steinbüchel, a. a. O. 301.

erwies sich, daß die Seele keinesfalls neben dem Leibe bestehen kann. Denn sonst könnte nur der Teil des Leibes beseelt sein, der sich am nächsten bei der Seele befindet. Was mit ihr nicht in Verbindung stünde, wäre unbeseelt. Es kann unmöglich behauptet werden, die Dinge, die sich durch Hinzufügen eines Stückes zu einem anderen gebildet haben, seien eine Einheit, wie etwa Holz, Eisen oder etwas Ähnliches. Die Mischung des Wassers mit dem Wein verdirbt zugleich beide Stoffe. Das Ergebnis dieser Verbindung ist kein reines Wasser und kein reiner Wein mehr. Beide Stoffe lassen sich auch wieder von einander trennen. So zieht zum Beispiel ein ölgetränkter Schwamm und eine Papyrusstaude das Wasser rein an. Bei Stoffen aber, die sich ganz und gar zu einer Einheit verbunden haben, ist es völlig ausgeschlossen, sie sinnlich wahrnehmbar wieder zu trennen. Sind nun die Stoffe nicht zu einer Einheit zusammengesgeschlossen, nicht nebeneinander liegend und nicht miteinander verbunden, wie kann man da das Lebewesen als Einheit bezeichnen? Platon ist auch deshalb nicht gewillt, den Menschen aus Leib und Seele bestehen zu lassen; nach seiner Auffassung benützt die Seele vielmehr den Leib und ist gleichsam in ihn eingehüllt. Aber auch diese Lehre birgt eine Unklarheit. Wie soll denn die Seele mit einem Gewand eine Einheit bilden? Ammonios, der Lehrer Plotins, dem Nemesios bei der Lösung dieses Problems im wesentlichen folgt, versucht eine Klärung der Schwierigkeit auf folgende Weise.

Nach ihm besitzen die übersinnlichen Wesen eine Natur von dieser Art: Sie vereinigen sich mit den Stoffen, die ebenso zur Aufnahme dieser übersinnlichen Wesen wie solcher Dinge imstande sind, die bei der Vereinigung ihre eigene Natur aufgegeben haben; vereinigen sich die übersinnlichen Wesen mit den Stoffen, so bleiben sie unvermischt und unzerstörbar wie die Dinge, die beigelegt worden sind. An den Körpern bewirkt die Vereinigung eine völlige Veränderung der Teile, die sich verbinden; denn diese Teile verwandeln sich in andere Körper, so etwa die Elemente in die Körper, die sich aus ihnen zusammengesetzt haben; so

verwandeln sich die Speisen in Blut, Blut in Fleisch und in die anderen Teile des Leibes. Bei den übersinnlichen Wesen ist eine Vereinigung möglich ohne daß sich eine Veränderung einstellt. Das übersinnliche Wesen ist von Natur aus so erschaffen, sich in seiner Wesenheit nicht zu verändern. Eher zerfiele es in Nichts. Das aber kann es nicht, da es sonst nicht unvergänglich wäre. Auch die Seele, die wesentlich Leben ist, müßte eine Veränderung durchmachen bei einer Vermischung, dann aber wäre sie nicht mehr Leben. Was könnte sie da noch dem Leibe nützen, wenn sie ihm nicht mehr das Leben spenden könnte? Also verändert sich die Seele nicht bei der Vereinigung mit dem Leibe. Somit ist klar bewiesen, daß die übersinnlichen Wesen in ihrer Substanz unveränderlich sind. Ein weiterer Beweis ergibt sich hieraus: die übersinnlichen Wesen selbst werden bei ihrer Vereinigung mit dem Stofflichen nicht zusammen mit diesen vernichtet. Folglich ist die Seele mit dem Leibe vereinigt, ohne vermischt zu sein. Ihre Vereinigung mit dem Leib drückt sich im Mitgefühl aus. Denn der ganze Mensch hat als Einheit mit sich Mitgefühl. Die Unvermischtheit der Seele läßt sich noch aus folgendem erkennen: die Seele vermag sich beim Schlaf gleichsam vom Leibe zu trennen; sie läßt ihn wie einen Leichnam zurück; sie atmet ihm nur das Leben ein, damit er nicht sterbe. Sie wirkt von selbst in den Träumen, sie sagt die Zukunft voraus und nähert sich den übersinnlichen Wesen. Der gleiche Zustand tritt auch dann ein, wenn die Seele in ihrem Innern über ein Wesen der übersinnlichen Welt nachdenkt. Dann trennt sie sich soweit wie möglich vom Leib; sie lebt für sich, um so an die Dinge der Wirklichkeit heranzukommen. Durch ihre Stofflosigkeit vermag sie durch alles hindurchzugehen, ähnlich wie die Stoffe, die bei der Vermischung ihre eigene Natur aufgeben. Sie aber bleibt unzerstört wie die unvermischten Stoffe; sie bewahrt sich ihre eigene Einheit.

Wie die Sonne durch ihr Dasein die Luft in Licht verwandelt und sie licht macht, wie sich ferner das Licht unvermischt mit der Luft vereinigt, so bleibt auch die Seele bei ihrer

Vereinigung mit dem Leibe ganz unvermischt. In einer Hinsicht unterscheidet sich die Seele. Die Sonne ist ein Körper und örtlich begrenzt, deshalb ist sie nicht überall dort, wo ihr Licht strahlt, ebensowenig wie das Feuer. Die Seele aber ist stofflos und örtlich unbegrenzt. Sie erfaßt in ihrer Ganzheit alles. Sie erleuchtet keinen Teil, in dem sie nicht gänzlich zugegen ist. Sie läßt sich nicht vom Leibe beherrschen, sondern sie beherrscht ihn. Sie liegt nicht im Leib wie in einem Gefäß oder einem Schlauch, sondern der Leib ruht in ihr. Spricht man von der Seele im Leibe, so heißt das nicht, die Seele befinde sich im Leibe, wie an einem Ort, sondern sie stehe in Beziehung zum Leibe. Eine Analogie hierzu bildet das Wohnen Gottes in uns oder die gegenseitige, liebende Beziehung zweier Menschen. Die Seele ist ein Wesen ohne Größe, ohne Masse, sie ist ungeteilt, der örtlichen Begrenzung überlegen und entrückt.

Diese Lösung des Problems der Leib-Seele-Einheit im Menschen überträgt der christliche Bischof dann auf das in seiner Zeit so bedeutende Problem des Gott-Menschen, auf die Vereinigung der z w e i Naturen zu e i n e r Person in Christus und tritt damit in den speziellen Bereich der Theologie ein. (Matth.137f)

Fassen wir das Ergebnis zusammen, so zeigte sich, daß der Mensch eine Einheit aus Leib und Seele bildet. Nemesios betont nochmal an anderer Stelle gegen Aristoteles sowohl die Einheit von G e i s t und S e e l e als auch von S e e l e und L e i b. Aristoteles trennte den lebenspendenden Seelenteil vom Geistteil. Doch hätte er die ganze Seele des Menschen vornehmen müssen, nicht nur einen Teil davon und noch dazu den schwächsten; vom ganzen Menschen hätte er sprechen müssen.

Zu Anfang mochte es scheinen, Nemesios trete bewußt im Leib-Seele-Problem auf die Seite Platons. Es zeigt sich jedoch im Verlauf der Untersuchung, daß der Bischof Platons Vorstellung vom Leib als Gewand der Seele ausdrücklich verwirft. "Wenn er aber dann", meint Joh. Hirsch-

berger¹⁾, "ähnlich wie Gregor den Leib ein Instrument der Seele sein läßt und glaubt, daß sich die Seele dem Leib zu-
neige wie der Liebende der Geliebten, hält sich der Dualismus dennoch wieder. Das ist Platon und der junge Aristoteles." Nemesios übernimmt diese Lösung von Ammonios und Porphyrios; und wenn er später das Problem der Vereinigung zweier Naturen zu einer Person in Christus behandelt, kann er es sich nicht versagen, die Hellenen, die ja für die christologischen Dogmen nur ein ungläubiges und spöttelndes Lächeln übrig haben, mit ihren eigenen Denkern zu widerlegen.

Gelingt Nemesios auch nicht die endgültige und vollständige Lösung dieses Problems der Leib-Seele-Ganzheit, so treffen wir bei ihm doch das ernste Bemühen nach einer philosophischen Anthropologie, die dem Schöpfergedanken der Offenbarung und dem menschlichen Sein nach all seinen Seiten hin objektiv Rechnung trägt. Er versucht den Menschen als Ganzheit, als Einheit zu erfassen und ist sich dessen bewußt, daß jegliche Einseitigkeit im Sinne der anthropologischen Materialisten auf der einen Seite und der anthropologischen Spiritualisten andererseits eine Verkenntung der Schöpfungswirklichkeit ist. Gott schuf den Menschen nicht nur als Leib, er hauchte ihm auch eine Seele ein; Er schuf den Menschen nicht als reines Geistwesen neben den anderen reinen Geistwesen, sondern wollte den Menschen auch in seiner Leiblichkeit, die keine Strafe bedeutet (gegen Origenes; Matth. 144), - in seiner Erdverbundenheit. Erdverbundenheit bedeutet Nemesios nicht Weltverbundenheit in ihrem ethisch negativen Sinn. Mag aus der Erdverbundenheit seit dem Ur-fall, der die Güte der Schöpfung unberührt lassen mußte (vgl. S. 140), für den Menschen auch die Gefahr erwachsen, trotzdem kann der Mensch nur in seiner Ganzheit aus Seele und Leib zur Vollendung reifen. Dies hat auch Thomas von Aquin²⁾ ausdrücklich betont: "Con-

¹⁾ Joh. Hirschberger, a. a. O. 302.

²⁾ De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses.

cedimus autem, quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suae naturae, cum sit pars naturae humanae. Nulla enim pars habet omnimodam perfectionem, si a toto separatur."

Jegliche Einseitigkeit in der anthropologischen Aufdeckung des menschlichen Seins widerspricht somit der Schöpfungswirklichkeit und muß der p e r f e c t i o des menschlichen Wesens zuwiderlaufen.

Von dem ganzen Abschnitt über das Leib-Seele-Problem war es besonders ein Gedanke, der in der christlichen Ethik des Mittelalters - vorzüglich bei Thomas von Aquin neu aufgegriffen und ergänzt wurde. Matth.131 schreibt Nemesios: "ὁμοπαθεῖ γὰρ ὅλον ἑαυτοῦ τὸ ψῶν, ὡς ἐν ὄν.". Nun tritt dieser Gedanke bereits im zweiten Kapitel, das vom Wesen der Seele handelt, auf (vgl. S. 70) und dort trafen wir bezüglich des Problems eines Zusammenempfindens (ὁμο-τάθεια) zwischen Leib und Seele bei Nemesios eine neutrale, oder, man darf es wohl sagen, mehr ins Negative gehende Einstellung, indem er betont, daß die berühmteren Philosophen (ἐνδοξόσοι ἀνθρώποι), von denen er, wie Domański¹⁾ meint, vor allem Plotin gemeint haben dürfte, dieser Frage mit einer verneinenden Antwort begegnet seien. Mit dem zitierten Satz aber vertritt er nun im dritten Kapitel die Auffassung des Ammonios und kümmert sich nicht mehr um die anderen.

Zwischen Seele und Leib besteht also nicht eine bloße Verbindung, nur eine Zuneigung, sondern die Seele w e i ß sich mit ihrem Leib, der wesentlich zu ihr und nur zu ihr gehört - hier wird der Irrtum von der Seelenwanderung am deutlichsten, als eine Einheit. Der Leib ist nicht der Fremdling, der Bedürfnisse wie Hunger und Durst a l l e i n äußert, Leidenschaften wie Freude und Trauer a l l e i n empfindet. Sondern der g a n z e Mensch mit Seele und Leib verspürt Hunger und Durst, empfindet Lust und Leid.

Wie oben kurz angedeutet, hat Thomas wie kein anderer die Bedeutung dieses Gedankens für die Sittlichkeit erkannt

¹⁾B. Domański, a. a. O. 62.

und gewertet. In seiner theologischen Summe schenkt er dem Thema über die *passiones*, die leibseelischen Stoßkräfte einen breiten Raum.¹⁾ Thomas sieht in ihnen nicht wie die Stoiker oder spätere Zeiten, nur die Gefahr, die aus ihnen dem sittlichen Leben erwächst, sondern er betrachtet sie "als unentbehrliche Dienstkräfte des sittlich handelnden Menschen."²⁾ Nemesios geht noch nicht soweit und doch betont auch er (Matth. 276), daß die Leidenschaften durch ein gutes Leben in die rechten Bahnen gelenkt werden können und daß die Taten, die aus den Leidenschaften erwachsen, im rechten Maß vollzogen, Lob finden. Hier ist der Stoizismus und die frühchristliche Leibfeindlichkeit, mag Nemesios von diesen vorausgegangenen Geistesrichtungen in vielem noch so sehr abhängig sein, wesentlich überwunden; und wenn Thomas an anderer Stelle sagt³⁾: "Es ist für die sittliche Vollkommenheit notwendig, daß der Mensch nicht nur dem geistigen Willen gemäß, sondern ebenso mit seinen leibseelischen Stoßkräften das Gute erstrebe", so ist damit der Gedanke, den Nemesios bereits kennt und dem er zustimmt, nur deutlicher formuliert.

"Leib-Seele-Geist in ihrem Zusammen und Einklang ist der Sinn, den das Sein des Menschen zu erfüllen fordert. Hier kündigt sich die in seinem Sein ruhende Aufgabe zu sittlicher Persönlichkeitsgestaltung unüberhörbar an."⁴⁾ - Nun darf sich allerdings dieses Bemühen um die Ganzheit von Leib und Seele nicht ins Extrem versteigen, als könne der Geist im Menschen sich nichteinmal mehr im Rahmen bestimmter Grenzen gegen den zum Niederen hinziehenden Leib richten. Die Geistseele - der christliche Bischof betont das oft genug - kann das Leibliche

¹S. th. 1 II q. 22 - q. 48.

²Bernh. Häring, Das Gesetz Christi, Freiburg/Br. 1957, S. 106.

³S. th. 1 II q. 25 a. 3.

⁴Th. Steinbüchel, a. a. O. 290.

lenken und vermag sich im Gipfel ihrer Geistigkeit, in der sittlichen F r e i h e i t richtungsweisend über den Leib zu erheben.

III.KAPITEL

DIE FREIHEIT DES MENSCHLICHEN WOLLENS UND
IHR VERHÄLTNIS ZU SCHICKSAL UND VORSEHUNG

"Ob und wie weit eine Ethik christlich ist, entscheidet sich darnach, wie sie die Frage nach der Freiheit des Willens beantwortet."¹⁾ Nemesios hat die große entscheidende Bedeutung dieser Frage erkannt und ihr ein Drittel seiner gesamten Schrift gewidmet um sie klar darstellen und gegen ihre Feinde verteidigen zu können.

Der Mensch ist das Wesen ἐκ ψυχῆς νοεῖν καὶ βίον τοῦ . Seine Geistseele macht ihn zur Person. Ein Merkmal der Person aber ist die Freiheit. Person ist nur möglich als Selbstbestimmung und der Mensch kann nur zur Persönlichkeit heranreifen in Selbstentscheidung für das Wertvolle, für das Gute.

So war es von jeher ein Anliegen der Menschheit die freien menschlichen Willenshandlungen zu untersuchen, ein Anliegen, das zu allen Zeiten einen großen Raum in der philosophischen Forschung einnahm. Der Mensch ist Träger der sittlichen Handlung, er vollzieht sie. Die sittliche Handlung ist also eine spezifisch menschliche Handlung. Mit Überlegung und in Freiheit wird sie ausgeführt, ist also nur dem Menschen als einem Vernunftwesen eigen; einem diesem Wesen gemäßen Handlungsprinzip, dem überlegten Willen entspringt sie. Diese sittliche Handlung erhält später den Namen actus humanus im Unterschied zu den actus hominis, den Handlungen des Menschen, die nicht auf Grund von Überlegungen und mit dem freien Willen ausgeführt werden, sondern instinktiv, gemäß einer Naturnotwendigkeit verlaufen, vegetative, sensitive Tätigkeiten, oder Handlungen im Traum, bei Geistesstörungen. Diese actus hominis finden wir auch beim Tier. Nemesios kennt diesen Unterschied bereits.

Die wesentlich menschliche Handlung entspringt aus der Freiheit. Ohne die Freiheit bleiben Sittlichkeit, Ver-

¹ Franz Freyer, Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa, Diss. Leipzig/Würzburg 1897.

antwortung, Gut und Böses, die gesamte Ethik sinnlose Begriffe. Die sittliche Ordnung wird erst durch vernünftige, freie Wesen ermöglicht. Thomas von Aquin drückt es so aus: "Ibi incipit genus moris, ubi primum dominium voluntatis invenitur."

Dem Gedanken der Freiheit erwuchs schon immer in der Schicksalsgläubigkeit, in dem Glauben an unabänderliche Notwendigkeiten ein Gegner. Um die Problematik und ihre Lösungsversuche bei Nemesios genauer zu verstehen soll zunächst in einem kurzen Abriß die Geschichte dieses Problems betrachtet werden (1). Nemesios tritt in seiner christlichen Menschenlehre entschieden für die sittliche Freiheit des Menschen ein (2). Es genügt dem Bischof aber nicht die Willensfreiheit nur zu erweisen und ihr Wesen aufzuzeigen, sondern er sieht auch die Notwendigkeit sie gegen ihre Leugner zu verteidigen, gegen die heidnischen Schicksalsanhänger (3) und gegen den Irrtum, durch Gottes Vorsehung sei die menschliche Freiheit gefährdet oder gar ausgeschlossen (4).

Freiheit - Schicksal - Vorsehung in der alten und frühchristlichen Philosophie

Das Nachsinnen über die sittliche Freiheit des Menschen begann sehr früh und dem Gedanken, daß Sittlichkeit und Freiheit unlöslich verbunden sind, steht von jeher jener gegenüber, daß alles sich in einem notwendigen Ablauf vollzieht und somit jegliche Freiheit aufgehoben ist. Die Frage, ob der Mensch für sein Tun zur Verantwortung gezogen werden kann, findet so im Laufe ihrer langen Geschichte die verschiedensten Lösungen. Die Geschichte dieses Widerstreites zwischen Freiheit und Zwang, zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit ist spannend und vermag durch die Darstellung der verschiedenen Probleme den Blick für das Eigentliche und Wesentliche zu öffnen.

Wirft man einen Blick auf die frühe Geschichte der Griechen, so begegnet man in der Mythosgläubigkeit dieses Volkes einem eigentlich unphilosophischen Merkmal. Und doch ist nach Aristoteles der Freund des Mythos in etwa auch schon ein Philosoph; denn Mythos und Philosophie treffen sich in ihren gemeinsamen Problemen.

In den Theogonien und Kosmogonien Homers und Hesiods zeigt sich eine tiefe Ahnung von göttlichen Wesen, denen die Zukunft bekannt ist, die jegliches Geschehen vorhersehen. Der Glaube an die allesumfassende *M o i r a* ist so stark, daß freilich in dieser Frühzeit griechischen Innens kein Platz für die menschliche Willensfreiheit bleibt. Man darf aber nicht glauben, dieser "mythische Fatalismus" (K. Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin, Freiburg/Br. 1908, 2) habe den Glauben an eine gewisse persönliche Verantwortung völlig ausgeschlossen.

In Demokrits mechanistischem Atomismus tritt uns innerhalb griechischer Philosophie zum ersten Mal dieses Problem entgegen. Nach seiner Lehre ist alles streng kau-

sal determiniert durch innere Gesetze. Es bleibt kein Raum für den Zufall und Leukipp formuliert: "Nichts entsteht planlos, sondern alles sinnvoll und unter Notwendigkeit." Dem Materialismus Demokrits, der auch Seele und Geist nur aus Atomen und deren Bewegung bestehen läßt, ist der Begriff Freiheit fremd. Wohl könnte seine Ethik mit ihren praktischen Lebensweisheiten darüber hinwegtäuschen: "Wer sich froh zu Werken hingezogen glaubt, die dem Recht und Gesetz entsprechen, der ist allezeit guten Mutes und sorgenfrei; wer aber die Gerechtigkeit verläßt und nicht tut, was er s o l l, dem wird dies alles lästig, wenn er daran denkt, und er lebt mit der Angst und quält sich selber." Eine Interpretation zu Gunsten der Freiheit liefe aber dem Denken dieses Philosophen wirklich zuwider.

In Sokrates' Wort "niemand tut freiwillig Böses" könnte man zunächst eine deterministische Grundhaltung vermuten. Dieser Satz ist aber eine Folgerung aus dem Glauben an die Lehrbarkeit der Tugend und entspricht ganz dem sokratischen Techné-Denken. Wer sein Handwerk versteht, ist ein guter Arbeiter und wer Tugend gelernt hat, ist ein guter Mensch. Die Notwendigkeit Böses zu tun kommt also nicht aus einem Willenszwang, sondern aus der Unkenntnis des Guten, aus einem Mangel an Wissen.

Im Mythos von der Seelenwanderung, zu der sich später in den Anfängen christlicher Philosophie Origenes zum Beispiel bekennt, vertritt Plato eindeutig die Freiheit des Willens. - "Euer Los bestimmt nicht der Dämon, sondern ihr selbst wählt euch den Dämon... Die Tugend ist herrenlos. Je nachdem ihr sie achtet oder entehrt, werdet ihr mehr oder weniger davon erreichen. Die Schuld liegt bei den Wählenden. Gott ist frei von Schuld." - verkündet der Herold auf der Asphodeloswiese. Selbst zeichnet der Mensch sich den Weg und nicht Gott oder das Fatum zwingt ihn; und wenn einer bei seiner zweiten Geburt die Natur eines Esels, eines Löwen wie Aias oder wie Ther-

sites eines Affen annimmt - Bilder, auf die Nemesios auch hinweist, dann liegt die Schuld ganz bei dem betreffenden Mäher; es war sein Wille, die Sinnlichkeit über die Vernunft, den Haß über die Liebe, die Torheit über die Weisheit herrschen zu lassen. In diesem Bekenntnis zur Verantwortung und Freiheit wird der Mensch zum Schöpfer seines Schicksals und seines Charakters. Die erste Geburt war bei allen die gleiche; hier traf ein jeder die Entscheidung. Im Verlauf seines späteren Lebens freilich prägt diese Entscheidung immer mehr das Wesen des Einzelnen und zwingt ihn in seine Bahn, in sein Schicksal. Aber auch hier gibt es Freiheit und Verantwortung und Platon sieht damit keineswegs die Freiheit des Willens aufgehoben.

Bei Aristoteles findet das Freiheitsproblem eine systematische Behandlung. Für ihn ist die Tugend nicht mehr das Wissen um das Gute, mit dem für Sokrates zugleich das Tun des Guten gegeben war, sondern eine *ἔξις πρὸς αἰσθητικὴν*, eine Haltung des Willens. Wissen und Willen sind sehr verschieden und Aristoteles' Lehre vom Willen half der Ethik entscheidend voran. Zur Sittlichkeit genügt aber nicht nur der Wille und die Willenshandlung allein; als wesentlich dem Menschen zukommende Handlung muß sie freie Wahlhandlung sein, muß aus dem freien Willen kommen. Dieser läßt sich sowohl aus dem Aufweis unseres Selbstbewußtseins als auch aus der Tatsache von Lohn und Strafe erweisen. In der aristotelischen Lehre von der Willensfreiheit wird das sokratische Wissen nicht unterbewertet. Prinzip der sittlichen Handlung bleibt nach wie vor das Wissen. Zunächst muß ich um das Gewollte wissen, um es frei wollen zu können. Vorsatz und Überlegung sind die Stufen zur Handlung - wir treffen diese Gedanken bei Nemesios wieder. Somit wird die Vernunft die Grundlage des Willens. Wissen und Willen aber sind die Prinzipien der Sittlichkeit.

Erst in der stoischen Philosophie rückt dieses Pro-

blem mit seiner ungeheueren Spannung recht eigentlich in den Vordergrund.

Auf der einen Seite steht ein ausgeprägtes sittliches Verantwortungsbewußtsein, andererseits tritt uns im stoischen Denken jene Philosophie des strengen Naturzusammenhanges jeglichen Geschehens entgegen. Es beginnt ein heftiger Widerstreit zwischen Willensfreiheit und Kausalität. Für die Freiheit bleibt wenig oder kein Raum, auch nicht in der mittleren Stoa, als hauptsächlich durch Poseidonios das Schicksal mit der Vorsehung verbunden wurde. Unter dieser Vorsehung war nicht die Fürsorge eines persönlichen Gottes verstanden - mochte das später bei Seneca, Epiktet und Marc Aurel auch den Anschein haben, sondern es handelte sich hierbei nur um eine *series implexa causarum*, die dem Stoff zu Grunde lag, um eine materialistische Weltanschauung.

Das Ideal der Stoa ist der Weise; er ist der 'wahrhaft Freie' nach dem Worte Senecas: "Was ist Weisheit? Immer dasselbe wollen und dasselbe nicht wollen (Ep. 20)". Diese Freiheit des Weisen bezieht sich auf das Innere, auf die Vernunft. Außenwelt, Körper und Affekte sind eine Fessel für den Menschen, aber die Vorstellungswelt steht in unserem Machtbereich - ἔψ' ἡμῶν, ein Terminus, den auch Nemesios für den freien Willen verwendet.

"Die Götter verliehen uns die Kraft des Verlangens und des Sichbescheidens, des Strebens und Meidens und überhaupt den Gebrauch unserer Vorstellungen als das, worüber wir verfügen können" schreibt Marc Aurel.

Dann aber prägt den Charakter dieser Philosophie ihre Lehre vom Schicksal. Das Schicksal ist allmächtig und der Stoiker ist Fatalist. Unbezwingbar und unabwendbar ist der Ablauf des Fatums und ob man nun von Vorsehung oder Fatum, von Natur- oder Weltgesetz spricht, immer ist damit jene unaufhaltsame Ursachenreihe gemeint. Diesem philosophischen Denken war es im ganzen gesehen nicht gelungen eine Einigung zwischen der Freiheit des Willens und der Notwendigkeit des Schicksals, einen verbindenden Ausgleich zu erzielen.

Betrachten wir die Auffassungen der einzelnen Stoiker, so ergibt sich folgendes Bild.

In der Lehre Zenons könnte man aus der Forderung ü b e r e i n s t i m m e n d zu leben einen Weg zur Freiheit sehen; jedoch in seiner Naturphilosophie vertrat er die Notwendigkeit und Schicksalsgebundenheit jeglichen Vorganges in der Welt.

Kleanthes traf eine dem Geiste des Schulgründers fremde Unterscheidung zwischen dem Schicksal und der göttlichen Vorsehung um dem Widerspruch zu entgehen, die göttliche Vollkommenheit für die schlechten Taten der Menschen verantwortlich zu machen. Ob nun aber Vorsehung oder Schicksal, jedenfalls scheinen diese Taten ihre Ursache nicht beim Menschen zu haben.

Chrysipps Auffassung vom Schicksal stellte sich entgegen Kleanthes wieder auf die Seite Zenons. Für ihn ist das Fatum der Logos jeglichen Geschehens, das Weltgesetz, gemäß dem alles geschah, geschieht und geschehen wird; Fatum und göttlicher Wille aber sind identisch. Eine große Schwierigkeit bot ihm das Verhältnis von Willensfreiheit und Schicksal. Die Freiheit leichtfertig abzutun widersprach an und für sich der stoischen Auffassung vom Weisen; er war doch der 'wahrhaft Freie'. Außerdem war es für Chrysipp offenkundig, daß vieles durch den Menschen selbst getan werde. Wie sollte aber eine Einigung zwischen diesen Antinomien zustandekommen? Die Begriffsbestimmung des Schicksals lag fest. Es konnte nur die Willensfreiheit neu bestimmt werden. Die Auffassung Epikurs, Willensfreiheit mit Ursachlosigkeit gleichzusetzen, wies er zurück, da auch sogenannte freie Handlungen nach seiner Lehre eine Ursache haben, die uns allerdings meistens unbekannt bleibt. Es bedurfte einer positiven Bestimmung der Willensfreiheit. Durch eine neue Einteilung der Bewegung in Anlehnung an Aristoteles versuchte er der Lösung näherzukommen. Auf Grund dieser Untersuchungen kommt er zu dem Ergebnis, daß Schicksal und Willensfreiheit leicht zu vereinbaren sind. Denn jede Handlung eines Vernunftwesens ist eine zweifache: zunächst hängt sie vom Schicksal ab;

sie wird aber auch von diesem Vernunftwesen selbst verursacht und ist sonach frei. Freilich wird diese Freiheit dadurch wieder beschränkt, daß auch die Konstitution dieses Vernunftwesens, zum Beispiel hinsichtlich seines Aufenthaltes in einer bestimmten Gegend, vom Schicksal abhängig ist. Was nützt es also, wenn nur im anorganischen Bereich Schicksal und Zwang bestehen, unsere Entschlüsse aber aus unserem Willen stammen, wenn unser Logos mit dem unwandelbaren, zeitlosen Weltlogos zusammenfällt? Nach Pohlenz besteht nicht der geringste Zweifel, daß das stoische Denken den Zwang des Schicksals auch auf das innere Seelenleben bezog. Chrysipps Gegner nannten denn auch seine Freiheit eine 'halbe Sklaverei'. Und so mißlang letzten Endes auch Chrysipp die Rettung und Vereinigung der sittlichen Freiheit mit dem Schicksal und er kam über Zenon nicht hinaus, der den Menschen an das Schicksal gekettet sah, wie einen Hund an einen Wagen. Große Aufmerksamkeit schenkte er der Lehre von der Vorsehung; als Gottes Wille identisch mit dem Fatum hat sie von Anfang an alles so vorgesehen und eingerichtet, wie es für den Lauf der Welt am besten war. Diese Lehre wird uns später bei Nemesios' Lehre über die Vorsehung noch näher beschäftigen.

In der römischen Stoa waren es vor allen Dingen Seneca, Epiktet und Marc Aurel, die sich mit dem Problem eingehend auseinandersetzten.

Seneca hat sich trotz seines Vorhabens und Versprechens nicht mit der Willensfreiheit befaßt; sein Interesse galt der Überwindung des Schicksals. Dabei kam er zu der Überzeugung, daß hier weder das Gebet und Opfer noch ein verbissener Kampf zum Siege über das Fatum führt, sondern nur durch die Fügung in dieses Fatum, durch willige Hingabe, durch bereitwilliges Entgegengehen das Leben gemeistert werden kann. Für ihn war nicht so sehr wichtig, was einer zu tragen hat, sondern wie er es trägt - ein Gedanke, der später manchen christlichen Heiligen zu Gott beten ließ, Er möge Lasten auferlegen, aber Er möge auch die Schultern zum Tragen schaffen.

Epiktet hat den Fatalismus seiner Schule abgelehnt und dem Menschen eine vollkommene Freiheit zugesprochen. Der Mensch allein unter allem Geschöpflichen kann die Wege seines Daseins gestalten. Mit seinem Eintreten für die absolute Freiheit des Willens wird die Lehre vom Zwang des Fatums aufgehoben. Wohl gibt es eine Bestimmung des Menschen, aber keinen Schicksalszwang. Wenn der Mensch tut, was er s o l l , dann ist er wahrhaft frei und diese Freiheit ist seine Stärke und sein hohes Gut.

Auch im Philosophen auf dem Kaiserstuhl, in Marc Aurel finden wir einen Verfechter der Willensfreiheit. Der Mensch braucht sich nur dieser Freiheit bewußt zu werden, so liegt alles in seiner Macht.

Diese beiden Männer sprengen die stoische Tradition von der Allmächtigkeit des Fatums, sie vermögen aber nicht das ganze Wesen der Stoa auszumachen; besieht man übrigens die Gesamtlehre des römischen Kaisers, so kann man feststellen, daß trotz der edlen Gesinnung dieses Mannes, seiner treuen Pflichterfüllung und dem tapferen Aushalten, letztlich alles sinn- und hoffnungslos ist. Wirft man aber auf die gesamte Überlieferung dieser Geistesrichtung einen Blick, dann sieht man alles, auch die sogenannte Freiheit des Inneren dem Schicksal unterworfen. Allein schon die Tatsache der Wahrsagekunst widerspricht der sittlichen Freiheit; denn nur wenn etwas vorausbestimmt ist, kann es vorausgesagt werden. Der Versuch Chrysipps die Berechtigung von Lohn und Strafe, von Lob und Tadel, die sittliche Verantwortung des Menschen zu retten und damit die Freiheit, müssen durch die Lehre von der Allmächtigkeit des Schicksals mißlingen; viele Worte und Begriffe der herkömmlichen Philosophie müssen in der Stoa ihre ursprüngliche Bedeutung einbüßen. Die Lösung dieses Problems gelingt nur dem stoischen Weisen, der das, was sein muß, anerkennt und annimmt, der sein Schicksal bejaht. - Allerdings ist man davon überzeugt, daß dieser Weise ganz selten anzutreffen ist, so selten wie jener Vogel Phönix, der nur jedes halbe Jahrtausend einmal in die Welt kommt. - Aber diese Lösung des Weisen und seiner

sogenannten Eigenmächtigkeit verfehlen das Wesen der Freiheit. Die Ursache mag wohl im stoischen Bekenntnis zum Materialismus liegen, der im Weltgesetz das Naturgesetz der Körperwelt im Auge hat. Die eigentliche und eigengesetzliche Geistigkeit des Menschen aber wird übersehen. So bleibt als einzige Möglichkeit richtig zu leben nur mehr die Befolgung des Wortes von Seneca: "Wenn du einwilligst, führt dich das Schicksal, wenn nicht zwingt es dich." (Ep. 107, 11)

Epikur versuchte mit seinem bereits genannten ursachlosen Freiheitsbegriff auf seine Weise den Zwang des Fatus abzutun. Die Epikureer sind eindeutige Anhänger der Willensfreiheit. Ihre hedonistische Lebensauffassung konnte sich nicht mit dem Fatum und seinem plötzlichen, verhängnisvollen Zugreifen vertragen. Gerade aber in der Ursachlosigkeit sah bereits die Stoa eine Vergewaltigung der Natur und von jeher bedeutete diese Begründung der Freiheit für die Anhänger des Determinismus eine Herausforderung zum Widerspruch.

Die jüdische Philosophie des Altertums bekennt sich vor allem in ihrem Hauptvertreter Philo in vielem zur stoischen Philosophie. Für Philo waren die Stoiker ja diejenigen, die am besten philosophiert haben. Am meisten aber finden sich in seiner Ethik stoische Elemente. Das Leben nach der rechten Vernunft, poseidonisch gesprochen das naturgemäße Leben der Übereinstimmung, das Leben mit dem Willen Gottes gibt dem Menschen als Beherrscher der Erde die Möglichkeit, sein Leben im Kampf mit dem Schicksal recht zu führen. Mit der rechten Vernunft ist er unabhängig von äußeren Einflüssen und vorbereitet auf alle Bestimmungen des Fatus. Gegen die Epikureer vertritt er auf Seiten der Stoa die Vorsehung als naturnotwendige Fürsorge Gottes.

Inzwischen war der Logos als göttliches Licht in die Welt gekommen um als Messias die heillose Menschheit zu

erlösen. Er hat die Menschen gelehrt, daß dem Vater im Himmel nichts verborgen ist und hat in seiner Lehre vom ewigen Lohn und der ewigen Strafe deutlich und bestimmt verkündet, daß der Mensch seine sittlichen Entschlüsse und Taten in Händen hat.

Die Lehre der Apostel, vor allem Paulus' trug diese Gedanken in die Welt.

Das frühchristliche Denken war nun bestrebt die Glaubenswahrheit mit dem überkommenen heidnischen Geistesgut zu verbinden oder dort, wo es nötig war, die göttliche Lehre zu verteidigen. Das neue Menschenbild, das den Menschen als königliches Geschöpf an der Spitze der sichtbaren Schöpfung als den nach dem Bild und Gleichnis Gottes Geschaffenen, als den Mittler zwischen Geistigkeit und Sinnlichkeit sah, mußte die Freiheit der sittlichen Entscheidung sichern. Stand der Mensch auf Grund seiner Natur zwischen Gut und Böses, mußte er sich frei entscheiden können für das Gute, ebenso für das Böse. Somit ist die Freiheit des Menschen ein Hauptpunkt der christlichen Offenbarung und der Mittelpunkt der christlichen Ethik.

Dieses Thema beschäftigt demauch die Kirchenväter in einem Maße, wie wir es bei der Betrachtung griechischen Denkens nicht finden können. Es handelt sich hier eben um eigentümlich Christliches.

Für Irenäus ist die Gottesebenbildlichkeit des Menschen der Erweis menschlicher Freiheit; denn Gott ist der freiwillende Geist. Ganz in diesem Sinne nennt Ephrem der Syrer, den Stammvater der Menschheit einen geschaffenen Gott. Auch bei Gregor von Nyssa und dem armenischen Kirchenvater Mesrop finden wir den Gedanken der Ebenbildlichkeit als Beweis für die Selbstbestimmung.

Eine große Reihe der Väter von Origenes über Gregor von Nyssa bis hinauf zu Augustinus sieht gerade im Abfall zum Bösen den Erweis sittlicher Freiheit. Durch seine Verwandtschaft mit den wandelbaren Geschöpfen wird der geschaffene Gott selbst auf Grund seiner Entscheidung zum Schöpfer des Bösen - *κρυβτής καὶ δημιουργός τοῦ*

κακῶν (Gregor von Nyssa, Über die Erschaffung des Menschen I. c. 24). Für die Bosheit der freien Selbstentscheidung ist nach Augustinus außer ihr kein Grund zu suchen. Weder das Schicksal (Ephrem, Gegen die Irrlehre 4, 15) noch die Kreisbewegung der Sterne (Methodius von Olymp, Gastmahl 8, 16) stehen dem Willen im Wege. Wäre nämlich der Wille des Menschen determiniert, so müßte man zweifelsfrei Gott als den Verursacher des Bösen bezeichnen. Außerdem, was sollen Lob und Tadel, Lohn und Strafe in der Unfreiheit? - Selbst die Ur- und Erbschuld des Menschen hebt nach Augustinus die Freiheit nicht auf, wohl schwächt sie diese; es bedarf der Gnade - ohne sie reicht der Wille nicht aus. Gerade aber in der Gegenüberstellung von Gnade und Freiheit ergeben sich neue und äußerst schwierige Probleme, die freilich unseren Bischof im Osten noch nicht beschäftigen, wie sich unten zeigen wird. Dafür aber ist die Frage der Vereinbarkeit von Vorsehung und Freiheit für die Kirchenväter, zumal für Origenes besonderer Gegenstand ihres Nachdenkens. Ganz im Sinne Platos besteht für Origenes zwischen der Präexistenz der Seele und der sittlichen Freiheit eine enge Verbindung. Diese Freiheit versucht er mit der göttlichen Vorsehung durch die Überlegung zu verbinden, daß Gott vorausweiß, daß ein Mensch verschieden handeln kann, aber nur eine dieser Möglichkeiten verwirklicht wird, wobei das göttliche Wissen keineswegs als die Ursache für die Verwirklichung dieser Möglichkeit anzusprechen ist. "Nicht deshalb ereignet sich etwas, weil es Gott voraussieht, sondern weil es sich ereignen wird, sieht Gott es voraus." (Comment. ad Rom. 7, 8-Migne 14, 1126^C)

Dieser geschichtliche Abriß mag zunächst hinreichen, um uns in die Schwierigkeiten des Problems seit seinem Aufkommen einzuführen. Die Behandlung dieser Fragen bei Nemesios wird uns noch öfters auf die Fragestellungen und Lösungen der früheren und späteren Autoritäten in diesem Bereich verweisen.

Die Willensfreiheit

Nach den bisherigen Ergebnissen der Quellenforschung weisen die Kapitel über die Willensfreiheit - wie bereits oben gezeigt - auf Aristoteles' nikomachische Ethik (III.) zurück. Die unmittelbaren, wahrscheinlich schon christlich bearbeiteten Vorlagen des Bischofs sind noch nicht bekannt. Domański zeigt in zahlreichen Vergleichen aristotelischer und nemesischer Textstellen die unmittelbare Abhängigkeit von Aristoteles auf. H. A. Koch aber widerspricht dieser Auffassung mit dem Argument, daß bei Nemesios ein wesentlicher Fortschritt gegenüber Aristoteles zu erkennen sei.¹⁾ Der Bischof bietet durch die Einführung des Begriffes *ὑπερφύσιον* mehr als Aristoteles; der Stagirite kennt diesen Begriff noch nicht.

¹H.A. Koch, a. a. O. 23: "Schon darin, wie Nemesios das Problem der Willensfreiheit anfaßt, zeigt sich ein deutlicher Fortschritt über Aristoteles hinaus. Hatte sich Aristoteles im wesentlichen auf die Willensfreiheit mehr in physischer und intellektueller Hinsicht, auf das *ἐκούσιον* und *ἀκούσιον* beschränkt, das viel schwierigere Problem der sittlichen Willensfreiheit nur gestreift, so wendet Nemesios sich gerade dem *ὑπερφύσιον* zu, einem Problem, das die Kirche ganz besonders interessieren mußte. Deshalb finden wir es bereits deutlich bei Clem. Alex. Strom. I § 17: οὐτε γὰρ οἱ ἔπαινοί οὔτε οἱ πόνοι οὐδ' αἱ τιμαὶ οὐδ' αἱ κολάσεις δίκαιαι μὴ τῆς ἐχούσης τὴν ἑξουσίαν τῆς δρμῆς καὶ ἀφορμῆς, ἀλλ' ἀκούσιον τῆς κακίας οὐδ' αἱ... ἵνα ὅτι μάλιστα θεοῦ μὲν ἡμῶν κακίας ἀναίτιος." - Und an anderer Stelle, Seite 37: "Nemesios legte zur Feststellung des ἐφ' ἡμῶν den Text der nikomachischen Ethik zugrunde und zog außerdem noch die späteren Kommentare zu Rate. Daß diese Kommentare christlich gefärbt gewesen sind, scheint aus der oft sehr engen Berührung mit den uns noch erhaltenen christlichen Aristoteleskommentaren geschlossen werden zu dürfen. Daß

Ein Kernproblem der Willensfreiheit, daß nämlich der Mensch nicht absolut frei, sondern frei und zugleich gebunden ist, finden wir bei den griechischen Indeterministen nicht. Weder Platon noch Aristoteles wollen Freiheit und Bindung vermischt sehen. Nemesios nun tritt auch noch für die absolute Freiheit ein, aber auch er hat schon in etwa ein Empfinden für dieses Problem von Freiheit und Bindung. Insofern, meint Koch, könne der christliche Bischof nicht unmittelbar auf Aristoteles zurückgehen.²⁾

Nemesios steht mit seiner Freiheitslehre ganz auf christlichem Boden. Kein Geringerer als Thomas von Aquin greift auf das Werk des christlichen Philosophen zurück, das er freilich nur unter dem Namen Gregors von Nyssa kennt; und es soll hier auch, im Gegensatz zu Domański, der in seinen Untersuchungen die Lehre Nemesios' mehr mit Aristoteles vergleicht, an einigen Stellen die Wiederkehr nemesischen Gedankengutes bei Thomas von Aquin gezeigt werden.

Nemesios jedoch gegenüber Aristoteles und den Kommentaren auch selbständig war, von sich aus dazugab, Ungeeignetes ausließ, absichtsvoll umgruppierte, ist an den betreffenden Stellen hervorgehoben worden."

²⁾"Den Begriff *αὐτεξούσιον* bietet erst Alex. Aphr. p.182, 183, 188. Dann greifen besonders die Kirchenväter dieses Problem auf und suchen einen Einklang der Freiheit mit der göttlichen *πρόνοια* herbeizuführen. Sie interessiert besonders die Frage: Ist Gott an der menschlichen Schlechtigkeit schuld? Clem. Alex. Strom. I, 17 und Tertullian de anima Kap. 21 stehen noch ganz auf dem Boden völliger Willensfreiheit, ebenso Nemesios. Eine Wendung bringt Augustin, der in geistlichen Dingen die Willensfreiheit leugnet. Aufgegangen ist jedoch auch schon Nemesios das Problem von Freiheit und Gebundenheit, p. 320, und eben deshalb kann er nicht unmittelbar auf Aristoteles zurückgehen. Das beweisen zum Überfluß noch die vielen Zitate aus späteren Schriftstellern." - Koch, a. a. O. 38/39.

A

Das Wesen der Freiheit

Der Mensch erfährt seine Freiheit, wenn er vor der Entscheidung steht auf die Seite des Guten oder des Bösen zu treten. So offenbart sich ihm das Wesen seiner Freiheit durch den Anruf des Guten, des Werthaftern, oder noch deutlicher, in dem Bewußtsein, dem Wertwidrigen, dem Bösen entgegentreten zu können. Freiheit zeigt sich in der Möglichkeit das Gute zu tun oder dem Bösen zuzustimmen. "Die Kraft zum Guten aber kommt aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen, aus der geschöpflichen Teilnahme an der Freiheit Gottes."¹⁾ Ganz in diesem Sinne spricht Nemesios in seinem Hymnus auf den Menschen vom Menschen als dem König des Himmels, da er nach dem Ebenbild und Gleichnis Gottes geschaffen ist...; somit steht er über aller Macht und Herrschaft. - οὐρανῶν βασιλεὺς, κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ γεγονώς... τῆς ἀρχῆς καὶ ἰξουσίας προκάθεται; (Matth. 64). - Gott ist als Schöpfer des Alls auch der Herr über dieses All; der Mensch aber ist auf Grund seiner Ebenbildlichkeit und Gleichnishaftigkeit mit Gott das Wesen, dem Erde und Meer dienen..., das über alles herrscht, alles zu meistern vermag..., das der Schöpfung seine Weisungen erteilt und sogar Geistern befiehlt. (Matth.ebd.)

Gott ist der absolut freie Herr, für dessen Freiheit es keine Grenzen gibt. "Gott steht nicht unter dem Zwang einer Notwendigkeit, man darf auch nicht sagen, Gottes Wille diene sklavisch dem Zwang; ist Gott doch der Schöpfer des Zwanges" (Matth. 307). Auch für den Menschen als das Abbild Gottes gibt es keine nötigende Bestimmung, sondern eben Freiheit, wenn auch nicht absolute Freiheit wie bei Gott. "Der Mensch selbst, der handelt und wirkt, ist die Ursache seiner eigenen Werke und mit dem freien Willen ausgestattet." (Matth. 314)

¹ Bernhard Häring, Das Gesetz Christi, Freiburg/Br. ⁴1957, 141.

a. Das Wesen der Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit. Nemesios spricht vom handelnden wirkenden Menschen und zeigt in den Kapiteln über die freiwillige und unfreiwillige Handlung (Kapitel 29 mit 32) die Freiheit als Form des Tuns. Will man über die freiwillige oder unfreiwillige Handlung reden, so müssen zunächst Richtlinien oder Gesichtspunkte gefunden werden, mit denen festgestellt werden kann, ob eine Handlung freiwillig oder unfreiwillig ist. Die Freiwilligkeit und die vermeintliche Unfreiwilligkeit sind an eine Tat gebunden. Einige Denker - meint Nemesios - vertreten die Ansicht, daß die wirklich unfreiwillige Handlung nicht nur beim Erleiden, sondern auch bei der Tätigkeit angenommen werden muß. Hier nun gilt es darzustellen, was unter einer Tat (τῷ πράξει) zu verstehen ist. τῷ πράξει ἔβου ἐνέργεια λογικῇ; ihr folgen Lob oder Tadel. Ein Teil dieser Taten geschieht mit Lust, ein anderer mit Betrübniß; die einen Taten sind werthhaft, erstrebenswert, andere wertlos, zu meiden. Einem Teil dieser Taten folgen Verzeihung und Mitleid, dem anderen Teil jedoch Haß und Strafe. Als Wesensmerkmal der freiwilligen Handlung dient in jedem Fall das Lob oder der Tadel, der ihr folgt; sie geschieht mit Lust. Außerdem muß eine Tat für den Täter immer, wenigstens aber zum Zeitpunkt der Ausführung erstrebenswert sein. Als Wesensmerkmale der unfreiwilligen Handlung sind das nachfolgende Mitleid, die damit verbundene Verzeihung und die Betrübniß zu nennen; diese Art der Handlung ist nicht "erstrebenswert.

Wenn Nemesios von der freiwilligen Handlung sagt, ihre Taten sind für den tätigen Menschen immer oder wenigstens im Augenblick ihrer Ausführung erstrebenswert, ja müssen es geradezu sein, so ist damit bereits angedeutet, was Thomas von Aquin später in 'de malo' VI sagt: "Praeterea, nullius potentiae actus potest esse nisi in suum obiectum; sicut visus actio non potest esse nisi circa visibile. Sed obiectum voluntatis est bonum. Ergo voluntas non potest velle nisi bonum. Ex necessitate ergo vult bonum, et non habet liberam electio-

nem boni vel mali." Der Formalgegenstand des Willens ist somit naturnotwendig das vom Verstand erkannte Gut, der Wert. Der Wille erstrebt wesensgemäß das Gute als solches und nie das Böse als solches.

Nemesios beginnt zunächst mit der Charakteristik der Unfreiwilligkeit. Man kann darin eine methodische Absicht erkennen. Gerade in dem Bemühen zu zeigen, was Freiwilligkeit nicht ist, was man unter ihrem Gegenteil versteht, kommt man dem Wesen des Freiwilligen näher.

Es ist ein Kennzeichen der unfreiwilligen Handlung, daß sie zum Teil auf Grund eines Zwanges, zum Teil unbewußt geschieht. Für die unfreiwillige Handlung, die auf einem Zwang beruht, kommt der Anlaß von außen. Der Zwang hat seine Ursache nicht im Menschen, sondern er kommt von außen ohne daß der Gezwungene aus eigenen Kräften etwas dafür oder dagegen tun kann. Der Bischof versucht mit einigen Beispielen den Begriff der Unfreiwilligkeit zu veranschaulichen. Er wählt negative Beispiele, aus denen hervorgeht, was unter Unfreiwilligkeit nicht zu verstehen ist. Seeleute kommen in einen Sturm, der sie "zwingt" die Ladung über Bord zu werfen; oder: Jemand wird "gezwungen" Schandtaten auf sich zu nehmen oder zu verüben um seine Freunde oder sein Vaterland zu retten. In beiden Fällen handelt es sich in Wirklichkeit gar nicht um Unfreiwilligkeit, sondern um das Gegenteil; denn die Handelnden handeln ja aus eigenem Antrieb, sie müssen die Lasten nicht über Bord werfen. Der Sturm bietet wohl einen äußeren Anlaß zu dieser Tat, aber er vermag nicht einen Zwang auszuüben. Ähnlich verhält es sich auch bei jenen, die um eines höheren Gutes willen eine schändliche oder furchtbare Tat auf sich laden. Als Beispiel dafür erwähnt Nemesios den Philosophen Zenon, der sich die Zunge abbiß und sie dem Tyrannen Dionysios vor die Füße spuckte um ja nicht die Geheimlehren seiner Schule zu verraten. Ähnlich verhielt sich auch der Philosoph Anaxarchos, der sich vom Tyrannen Nikokreon zu Tode martern ließ, seine Freunde aber nicht verriet. Aus diesen Beispielen geht - ohne nun auf den sittlichen Charakter einer Tat zu

sehen, die, an sich böse, zur Erreichung eines sittlichen Gutes ausgeführt wird - klar hervor: Entschließt sich jemand aus Furcht vor einem größeren Übel für das kleinere oder wählt jemand mit der Absicht, ein größeres Gut zu erstreben, ein Übel, so kann nicht von einem unfreiwilligen Erleiden, einer unfreiwilligen Tat die Rede sein. Denn hier erfolgt die Tat auf Grund einer Absicht und Wahl. An sich nicht-erstrebenswerte Taten werden in solchen Fällen erstrebenswert. Derartige Taten sind demnach gemischt aus Unfreiwilligkeit und Freiwilligkeit. Im Normalfall wird man sie nur unfreiwillig vollziehen; niemand wird sich freiwillig die Zunge abbeißen. Ein schwerwiegender Umstand kann sie aber zu erstrebenswerten, freiwilligen Handlungen machen. Schon das Lob und der Tadel, der solchen Taten folgt, zeigt die Freiwilligkeit dieser Taten. Geschieht etwas aus Zwang, also unfreiwillig, so kann es dafür kein Lob und keinen Tadel geben. Über den sittlichen Charakter derartiger Entscheidungen, wie sie uns die obigen Beispiele, zumal die letzten zwei zeigen, soll im Abschnitt über die Grenzen der Willensfreiheit die Rede sein. Jedenfalls betont der Bischof, daß es nicht leicht sei in solchen Fällen sich für das eine oder das andere zu entscheiden.

Die Einteilung der Unfreiwilligkeit erfolgte nach den Gesichtspunkten von Zwang und Unbewußtheit. Der unbewußten Unfreiwilligkeit widmet Nemesios ein eigenes Kapitel. Dieses Thema soll ebenfalls im Abschnitt über die Reichweite und die Grenzen der menschlichen Freiheit behandelt werden.

Aus der negativen Definition über die Unfreiwilligkeit ging bereits in etwa das Wesen der freiwilligen Handlung hervor. Die freiwillige Handlung geschieht nicht mit Gewalt, ebensowenig aus Unwissenheit. Mit Gewalt geschieht sie deshalb nicht, da ihr Anlaß im Menschen liegt. Aus Unwissenheit geschieht sie nicht, wenn alle Einzelumstände, mindestens die wichtigsten bekannt sind. Unter diesen Einzelumständen versteht Nemesios die handelnde Person oder jene Person, um die sich die Handlung dreht,

die Tat, die Mittel, Ort, Zeit, Art und Weise und das Motiv. Der Anlaß einer freiwilligen Handlung liegt immer im Menschen selbst. Untersucht man, ob die natürlichen Vorgänge freiwillige Handlungen sind - etwa die Verdauung und das Wachstum - dann zeigt sich, daß sie mit Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit nichts zu tun haben. Denn sowohl die Freiwilligkeit als auch die Unfreiwilligkeit liegt im menschlichen Willens- und Wirkungsbereich; diese natürlichen Vorgänge aber liegen nicht in diesen Bereichen. Selbst wenn von diesen Vorgängen die Einzelumstände bekannt sind, so sind sie doch keine freiwilligen oder unfreiwilligen Handlungen.

Die Taten, die im Zorn und in der Begierde geschehen, sind als freiwillige anzusehen; werden sie im rechten Maß vollzogen, so folgt ihnen Lob; werden sie aber ohne Maß vollzogen, so erfahren sie Tadel und Haß. Lust und Betrübnis sind die Begleiterscheinungen dieser Handlungen und ihr Anlaß ruht im Menschen selbst. Es liegt doch beim Menschen, sich nicht leicht von den Leidenschaften fangen zu lassen. Solche Leidenschaften werden durch gute Sitten in die richtige Bahn gelenkt. Auch kein vernunftloses Tier und kein kleines Kind - das noch nicht zum Vollgebrauch seiner Vernunft gelangt ist - tun freiwillig eine an sich unfreiwillige Handlung. Nemesios gesteht auch dem Tier eine gewisse Freiheit zu. Aus freien Stücken, nicht unter einem Zwang eilt es auf seine Nahrung zu - es bewegt sich aus sich selbst -, ebenso nicht aus Unwissenheit; denn das Tier kennt seine Nahrung. Hat es seine Nahrung erblickt, so eilt es froh diesem bekannten Gegenstand entgegen; verfehlt es seine Nahrung, dann ist es betrübt.

Eine Handlung also, die in der Begierde und im Zorn, ganz allgemein, in den Leidenschaften ihre Ursache hat, fällt unter die Freiwilligkeit. Das Gegenteil würde die sittlichen Tugenden aufheben.

Nemesios faßt das Wesen der Freiwilligkeit kurz zusammen: Niemand nennt die Handlung, die mit Vernunft, Vorsätzlichkeit, aus eigenem Antrieb und Begehren zusammen mit der

Erkenntnis der Einzelumstände geschieht, eine unfreiwillige Handlung.

In dieser Definition ist von der Vorsätzlichkeit - $\tauροαιβε\iota\lambda\gamma$ - die Rede; diesem Begriff widmet der Bischof ein eigenes Kapitel. Er fragt zunächst: ist die Vorsätzlichkeit das Gleiche, wie die freiwillige Handlung, da ja alle vorsätzlichen Handlungen freiwillig sind? Die Umkehrung des Satzes zeigt aber, daß es sich nicht so verhält. Nicht jede freiwillige Handlung ist auch eine vorsätzliche. Die Freiwilligkeit ist der umfassendere Begriff. So handeln etwa die kleinen Kinder und die unvernünftigen Tiere wohl freiwillig, aber nicht auf Grund eines freien Entschlusses - $\tauροαιβο\delta\mu\epsilon\nu\alpha$ -. Ebenso ist alles, was ein Mensch im Zorn ohne vorherige Überlegung tut, zwar freiwillig, aber wahrhaft nicht vorsätzlich. Jemand gräbt ein Loch und findet einen Schatz. In der Tätigkeit des Grabens ist eine freiwillige Handlung zu sehen, der Fund beruht aber nicht auf der Verwirklichung eines Vorsatzes. Die Vorsätzlichkeit oder das Wahlvermögen ($\delta\gamma\epsilon\lambda\gamma$). Dieses Strebevermögen teilt Nemesios in das sinnliche Begehrungsvermögen ($\epsilon\pi\iota\delta\upsilon\mu\iota\alpha$), in den Zorn und in das Wollen ($\beta\omicron\nu\lambda\eta\gamma$). Der Mensch hat mit den vernunftlosen Tieren wohl dieses Strebevermögen gemein. Aber durch das Wahlvermögen erhebt sich der Mensch über das Tier. Ein unenthalt-samer Mensch etwa läßt sich von einer Begierde übermannen und handelt nach ihr, aber nicht entsprechend einem Vorsatz. Bei solchen Menschen liegen Vorsatz und Begierde im Widerstreit. Gleiches kann sich nicht widersprechen. Ein enthaltsamer Mensch dagegen handelt, wenn er sich vorsätzlich betätigt, nicht aus Begierde. Das Wahlvermögen ist ebenso mit der $\beta\omicron\nu\lambda\eta\gamma$ nicht zu verwechseln. Das beweisen Beispiele: Menschen wollen gesund sein; kein Mensch kann sich vornehmen gesund zu sein. Menschen wollen reich sein; keiner aber kann sich vornehmen reich zu sein. Wollen kann der Mensch das Unmögliche; einem Vorsatz gemäß handeln aber kann er nur in dem Bereich, der in seiner Macht steht. Der Mensch trachtet nach der Unsterblichkeit.

Das Wollen erstreckt sich eben auf das Ziel. Der Vorsatz jedoch befaßt sich mit den Mitteln, die zum Ziele führen. Vorsätzlichkeit ist ebenso nicht identisch mit einem Sinnesurteil ($\delta\acute{o}\xi\alpha$). Dieses umfaßt einen weiteren Bereich als den, der in unserer Macht liegt, so etwa auch das Unsichtbare. Ein Sinnesurteil läßt sich als wahr und falsch bezeichnen. Diese Bezeichnungen passen auf die Vorsätzlichkeit nicht. Vorsätzlichkeit ist auch etwas anderes als die Überlegung ($\beta\omicron\lambda\upsilon\lambda\omicron\gamma$). Eine Überlegung vollzieht sich im Bereich der menschlichen Möglichkeiten. Man nimmt sich etwas vor, für das man sich auf Grund der Überlegung vorher entschieden hat. Aus diesen negativen Definitionen ging also bereits hervor, was unter Vorsätzlichkeit zu verstehen ist.

Nemesios versucht jedoch auch mit einer positiven Definition den Begriff zu verdeutlichen. Die Vorsätzlichkeit ist eine Verbindung aus dem Beratungs-, Urteils- und Strebevermögen. Eine Analogie hierzu bildet der Mensch aus Leib und Seele; er ist weder Leib noch Seele allein, sondern eine Ganzheit aus beiden Prinzipien. Auch die Grundbedeutung des Wortes $\beta\omicron\lambda\upsilon\lambda\omicron\gamma$ erweist die Vorsätzlichkeit als eine Art Beratung und Überlegung mit Beurteilung, wenn auch keine Beratung an sich. Das Wort drückt ja bereits aus, daß etwas einem anderen vorgezogen wird. Einer Entscheidung geht immer erst eine Überlegung voraus; ein Vorsatz aber bedarf wiederum eines Urteils. Man will nicht alles in die Tat umsetzen, was man für gut hält. Der Vorsatz sucht das zu verwirklichen, wofür man sich auf Grund eines Urteils entschieden hat. Der Vorsatz ist also ein überlegtes Streben nach dem, was in unserer Macht liegt. Der Mensch handelt vorsätzlich, wenn er nach dem verlangt, was er infolge der Beratung vorher entschieden hat.

Die Beratung oder Überlegung ist ein wesentlicher Teil der Vorsätzlichkeit und findet ebenfalls in einem eigenen Kapitel ihre Behandlung. Nemesios unterscheidet sie zunächst von der Untersuchung. Der Unterschied läßt sich leicht an einem Beispiel veranschaulichen. Man kann

wohl untersuchen, ob die Sonne größer ist als die Erde. Darüber zu beratschlagen wäre ein Unsinn. Die Untersuchung ist der weitere Begriff. Jede Beratung ist wohl eine Untersuchung, aber nicht jede Untersuchung eine Beratung. Nach dieser Klarstellung geht Nemesios näher auf den Bereich der Beratung ein. Man überlegt die Dinge, die im menschlichen Machtbereich liegen, die durch den Menschen also verwirklicht werden können, deren Ziel unbekannt ist, also Dinge, die sich nach zwei Seiten hin entwickeln können. Der Mensch überlegt zum Beispiel nicht über Gott, nicht über Dinge, die zwangsweise entstehen, wie etwa über den Kreislauf des Jahres, den Auf- und Untergang der Sonne, das Ergrauen der Haare eines sechzigjährigen Greises, den Bartwuchs eines zwanzigjährigen, über Regen, Trockenheit, Hagelschlag und dergleichen mehr. Man überlegt also nur Dinge, die im menschlichen Wirkbereich liegen. Jedoch wird nicht über alles, was in diesem Wirkbereich liegt, beratschlagt, sondern nur über Unbekanntes davon. Ist etwas bekannt, so bedarf es keiner Überlegung mehr. Eine Überlegung bezieht sich nicht auf ein Ziel, - niemand überlegt, daß er reich ist - sondern auf die Mittel - wie er zum Reichtum gelangt. Man überlegt Dinge, die nach zwei Seiten möglich sind und zwar wirklich im Bereich der Möglichkeit liegen.

Nach der Darstellung der Lehre über die Freiwilligkeit und die Unfreiwilligkeit kann nun darangegangen werden diese Lehre zu analysieren.

b. Die Vernunft als Ursache der Freiheit.

In den Kapiteln über die Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit spricht der Bischof zunächst über das Wesen der Freiheit an sich, wie sie uns im Bereich des Lebens überhaupt begegnet. Daß aber die zuerst geschilderte Freiwilligkeit nicht das ganze Wesen der Freiheit ausmacht, daß zum Bereich der sittlichen Freiheit etwas notwendig ist, was im Charakter jener Freiwilligkeit nicht notwendig enthalten sein muß, darauf kommt Nemesios dann in den Kapiteln über die Vorsätzlichkeit und Überlegung -

und später in den Kapiteln über das *αὐτεξούσιον* zu sprechen.

Es erhebt sich nun zunächst die Frage nach dem Träger der Freiheit, enger gefaßt, nach dem Träger der sittlichen Freiheit. Was ermöglicht die Freiheit? Worin ist jener Grund zu suchen, aus dem eine freie Tat entspringt? Wir können die Antwort auf diese Frage bereits im zweiten Kapitel finden: *Ἐλευθερον γὰρ τὸ καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν* (Matth. 122). Das Vernünftige, der Geist ist selbständig und frei.

Es ist also die Vernunft, der Geist, was die Freiheit ermöglicht.

Der Mensch findet in sich zahlreiche Vorgänge, die sich von den Verhaltensweisen in der Welt des Anorganischen nicht unterscheiden. Er findet in sich zahlreiche Vorgänge, wie etwa die Verdauung, das Wachstum, die in der übrigen Welt des Lebens ebenfalls zu finden sind. Er findet schließlich aber auch Verhaltensweisen in sich, für welche er in der Natur keine Ähnlichkeiten und Analogien entdecken kann. Etwa die Einsicht in das Wesen der Dinge; oder die freie Tat, die aus der Entscheidung und Überlegung entspringt. Zur Erklärung und Begründung dieser Tatsache im Menschen genügt nicht die Wirklichkeit der anorganischen und der biologischen Vorgänge. Hier muß eine neue Tatsache hervortreten: das *λογικόν*, der Geist.

Nemesios versucht den Geist in diesem Falle gar nicht erst metaphysisch zu begründen, sondern er verläßt sich ganz auf die Erfahrung. Im Bereich der Tierwelt stoßen wir immer auf das gleiche Verhalten (vergl. S. 49). Beim Menschen aber findet man die Freiheit im Verhalten durch seinen Geist. Suchen wir daher nach dem Träger der Freiheit, so lautet die Antwort allgemein: es ist der Geist. Die vollständige Antwort jedoch lautet: es ist der Mensch, das geistige, vernünftige Wesen. Der Mensch ist aber " nicht nur Geist, sondern Geist im Körper - es kann auch heißen: Körper im Geist. Dabei wird aus beiden Momenten etwas anderes: aus dem Körper der Leib, aus dem Geist die Seele. Beides aber Seele und Leib, sind zwei Seiten

des Menschen. Er ist jenes Wesen, in welchem der Geist nach der genannten Weise in der Wirklichkeit steht; dadurch gehört auch er zur Welt und transzendiert sie zugleich, steht auf der Grenze der Welt und bildet ihre Krisis. Freiheit gibt es nur, wenn es den individuellen Geist, genauer den geistig-leiblichen Menschen gibt. Er allein ist der Freiheit fähig...¹⁾ Es hieße das Ehrwürdigste und Schönste im Menschen leugnen, wollte man ihm die Freiheit absprechen (Matth. 314), Παρεῖτα δὲ τούτων τῶν ἀρεῶν ὁ νοῦς ὁ ἡμέτερος, καὶ οὗτός ἐστιν ἡρχὴ πράξεως (Matth. 318). Diesem Thema - Der Verstand die Ursache, Wurzel der Willensfreiheit - gehört auch ein eigenes Kapitel (41). Schon die Überschrift deutet darauf hin - Διὰ ποίαν αἰτίαν ἀντεξούλιον γερόμεναι (Matth. 324). Hier heißt es, der freie Wille geht mit dem λογικόν zusammen. Dieser Satz wird zur Bekräftigung einige Zeilen später noch einmal wiederholt. Das folge recht klar aus den Darlegungen darüber, was in der menschlichen Macht liegt, für die μὴ παρέρχων ἐκηκούειν - für die aufmerksamen Hörer.

Die Vernunft, das λογικόν erfährt eine Zweiteilung in die theoretische Vernunft, die betrachtet, wie sich die Dinge verhalten und die auch den Namen νοῦς oder βοῦς trägt und in die praktische Vernunft, die beratenden Charakter trägt und als weitere Namen λόγος oder φρόνησις. Ein jeder, der überlegt, weil die Wahl der Handlung in seiner Macht liegt, überlegt um das auszuwählen, was auf Grund der Beratung vorgezogen war und um es nach der Wahl auszuführen. Wer aber die Macht hat zu überlegen, der muß natürlich auch Herr über seine Handlungen sein. Ist er dies nicht, dann hat er überflüssigerweise die Gabe der Überlegung. Ist er dagegen Herr über seine Handlungen, so hat notwendig der freie Wille neben dem Verstand seinen Bestand. Ist der Mensch nun Herr über seine Handlungen, so wird er also auch mit einem freien Willen ausgestattet sein.

¹R. Guardini, Freiheit, Gnade, Schicksal - Seite 73.

Es gibt Menschen, die Gott beschuldigen den Menschen gegen das Böse nicht als unempfänglich, sondern ihn mit einem freien Willen geschaffen zu haben. Solche Menschen beschuldigen, ohne daß es ihnen auffällt, Gott den Menschen als vernünftig und nicht als vernunftlos geschaffen zu haben. Von den zwei Ansichten muß eine wahr sein.

Entweder ist der Mensch ohne Vernunft, oder er ist, wenn ihm Vernunft wesentlich zukommt und er sich mit den ausführbaren Handlungen beschäftigt, mit freiem Willen ausgestattet. Nemesios gibt in dieser kurzen Stelle keine Lösung des Geheimnisses, warum das Böse existiert; da es aber nun einmal besteht, von Gott zugelassen ist, steht es auch dem freien Willen des Menschen offen. Hätte Gott den Menschen als unempfänglich für das Böse erschaffen, so hätte er ihm das große Gut der Freiheit und das hohe Gut der Vernunft versagen müssen, der Mensch würde sich nicht von den niederen Wesen unterscheiden.

Hier klingt bereits jene klassische Antwort auf die Frage, warum Gott das Böse zugelassen habe, an, die zunächst Augustinus¹⁾ gibt und die später Thomas von Aquin²⁾ übernimmt: "Gott ist so gut, daß er keinesfalls etwas Böses zuließe, wenn er nicht die Macht hätte, daß er aus dem Bösen ein Gut hervorgehen lassen könnte. Daher hat das Böse in der Welt nicht seinen Ursprung im Unvermögen oder in der Unwissenheit Gottes. Es besteht vielmehr aus der Ordnung seiner Weisheit und der Fülle seiner Güte, aus denen es entspringt, so daß verschiedene Stufen des Gutseins in den Dingen sich entfalten. Zahlreiche Stufen entfielen, wenn Gott es nicht zugelassen hätte, daß Böses wirklich werde. Es gäbe zum Beispiel nicht das Gut der Geduld, wenn das Böse der Verfolgung nicht bestünde; es gäbe nicht das Gut der Lebenserhaltung im Löwen, wenn es nicht in den Tieren, die er zum Leben braucht, das Böse des leiblichen Untergangs gäbe."

Die Stelle bei Nemesios, ebenso das Zitat der beiden

¹Augustinus, Enchirid. C I.

²Thomas von Aquin, Quaestiones de Potentia 3. 6. 4.

großen Kirchenlehrer darf freilich nicht so ausgelegt werden als sei auf Grund der Freiheit und Geistigkeit des Menschen das Böse unerläßlich. "F r e i h e i t i s t i h r e m W e s e n n a c h d i e M ä c h t i g - k e i t z u m G u t e n. Zu ihrem Wesen gehört nicht die Möglichkeit zum Bösen. Freiheit ist nur dort, wo die Kraft zur Überwindung des Bösen ist."¹⁾

Wir verlassen einstweilen das Problem der Möglichkeit zum Bösen, greifen es später wieder auf und beschäftigen uns in diesem Abschnitt weiter mit der Vernunft als der Ursache der Freiheit.

Hierzu sagt Nemesios neben den bereits angeführten Stellen noch einmal ganz klar und deutlich: "Ἐξ ἐνάγκης ὄντα πάντα φύσιν λογικὴν ἀπεξουσίως ἔχει ..." (Matth. 326).

Diese Lehre unseres Bischofs trifft man später immer wieder und es war besonders Thomas von Aquin, der im Zusammenhang mit der Frage, ob Tiere einen freien Willen haben (Quaestiones disputatae de veritate XXIV Art. 2.) klar formuliert: "... totius libertatis radix est in ratione constituta ..." Thomas ist mit Aristoteles der Auffassung, daß den Tieren eine bestimmte Freiheit zuzusprechen ist. Da eine "niedere Natur in bestimmter Weise dem nahek kommt, was der höheren Natur eignet" besitzt das Tier, da ihm ja eine "Ähnlichkeit mit dem Verstande" zukommt, auch eine bestimmte Ähnlichkeit mit dem freien Entscheidungsvermögen. Thomas spricht beim Tier von einem dunklen Nachklang der Vernunft - obscura resonantia intellectus -; den gleichen Gedanken finden wir auch schon bei Nemesios, wenn er von φυσικὰς τινὰς ἐνέδεξαι καὶ μηχανὰς καὶ πανουργίας, also einem "natürlichen Verstand" des Tieres spricht. Tatsächlich hat nun auch das Tier "jene Freiwilligkeit", die sich gegen das "Gewaltsame richtet". Ein Tier kann dasselbe tun und nicht tun. Nemesios sagt: "... τὰ δ' ὅλα ἐκ οὐδὲν μὲν ποιεῖ ...". So kommt den Tieren eine "gewisse, bedingte Freiheit zu" (Thomas). Besieht man sich aber diese

¹ B. Häring, a. a. O. 141.

Freiheit genau, dann zeigt sich jene Freiwilligkeit - Nemiosios spricht vom ἐκούσιον - die wir beim menschlichen und tierischen Verhalten gemeinsam antreffen, die in den actus hominis und - analog gesprochen - in den actus bruti, eben in den unüberlegten, ohne den Gebrauch der Vernunft vollzogenen Handlungen zu finden ist. Die Unentschiedenheit, die Indifferenz macht eben noch nicht das volle Wesen der Freiheit aus; sie bedingt nur die Freiheit. Volle sittliche Freiheit, das αὐτεξούσιον, wird erst durch die Vernunft ermöglicht. Erst die Vernunft begründet die Verantwortung. Ein Tier aber besitzt keine verantwortliche Entscheidungsfreiheit.¹⁾

¹Thomas von Aquin, Quaestiones disputae de veritate XXIV Art. 2. - "...totius libertatis radix est in ratione constituta... Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine: unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur. Bruta autem habent aliquam similitudinem rationis, in quantum participant quamquam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliququaliter ad id quod est naturae superioris. Quae quidem similitudo est secundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc iudicium est eis ex naturali aestimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicii ignorent; propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia, sicut iudicium rationis, sed ad quaedam determinata. Et similiter est in eis quaedam similitudo liberi arbitrii, in quantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum iudicium, ut sic sit in eis quasi quaedam conditionata libertas; possunt enim agere, si iudicant esse agendum, vel non agere, si non iudicant. Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur; unde, secundum Augustinum, lib. XI super Genes. ad litteram, moventur visis; et secundum Damascenum (lib. III orth. Fid. cap. VI), aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione

c. Der Freiheitsbeweis.

Zieht man einen Vergleich zwischen den Bemühungen Nemesios' die Freiheit zu erweisen und den Versuchen späterer Denker, etwa eines Nicolai Hartmann, der in seiner "Ethik" vom "Bewußtsein der Selbstbestimmung" (719), vom "ethischen Grundkönnen der Person" (732), vom "Phänomen der Verantwortung und Zurechnung" (726) und endlich von der "Schuld" und vom "Sollen" spricht, von Tatsachen also, die die Wirklichkeit der Freiheit nahezu zwingend erweisen, so scheinen die Bemühungen unseres Philosophen geradezu unbedeutend und ungenügend zu sein. Dasselbe Gefühl hat man beim Studium des Werkes Thomas' von Aquin. Auch er scheint sich wenig um den Beweis der Freiheit gekümmert zu haben. Versucht man aber die philosophische wie überhaupt die gesamte geistige Situation jener Denker mit der unserer modernen Philosophen zu vergleichen, denen "die Beirrung durch einen uferlosen 'Determinismus' ein qualvolles Erbe bedeutet"¹⁾, so erfährt man, daß Nemesios in einer Zeit stand, in der es zwar den christlichen Geist noch zu verteidigen galt gegen das heidnische Denken, in der man aber bereits, wie später bei Thomas erst recht aus "der ungebrochenen Überlieferung des christlichen Freiheitsbewußtseins, das ... mit allen Lehren und dem bezeugten Leben der Christenheit in Einklang und innigster Verbindung stand," lebte (Siewerth ebd.)

¹ Gustav Siewerth: Thomas von Aquin - Die menschliche Freiheit, Düsseldorf 1954, S. 18.

sic iudicant; unde necesse habent ab ipsa visione aliquis rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum, sicut ovis viso lupo necesse habet timere et fugere; et canis insurgente passione irae, necesse habet latrare, et prosequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his quae sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus quia potest ea accipere vel refugere; et ideo homo est liberi arbitrii non autem bruta."

Nemesios genügt es auf die Vernunft des Menschen, aus der der freie Wille gefolgert werden kann und muß, auf Lob und Tadel, die ohne sittliche Entscheidungsmöglichkeit und Verantwortung sinnlos werden, hinzuweisen. Hält man Handlungen zum Beispiel aus Zorn oder aus Begierde für unfreiwillig, dann hebt man τὰς ἡθικὰς ἀρετὰς (Matth. 275) auf. Mit den gleichen und ähnlichen Argumenten arbeitet später auch Thomas von Aquin¹⁾. Er nennt jene Häretiker, die die Willensfreiheit leugnen; sie sündigen nicht nur gegen den Glauben, sie heben auch die Bedeutung des Verdienstes und der Schuld in der menschlichen Handlung auf, sie machen alle Prinzipien einer sittlichen Philosophie zunichte, Überlegung, Mahnung, Gebot und Strafe, Lob und Tadel verlieren ihren Sinn. Derartige Lehren sind leichtfertig und sophistisch.

Argumente wie diese hatten zur Zeit unseres Bischofs und noch zur Zeit Thomas' große Bedeutung und waren schla-

¹ Quaestiones disputatae de malo VI.

"Respondeo. Dicendum quod quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; ... Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium circa quae moralis Philosophia consistit. Huiusmodi autem opiniones quae destruunt principia alicuius partis philosophiae, dicuntur positiones extraneae, sicut nihil moveri quod destruit principia scientiae naturalis. Ad huiusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur in IV Metaph."

gende Beweise für die Tatsache der sittlichen Wahlfreiheit des Menschen.

Im 39. Kapitel wendet sich Nemesios ganz dem Aufweis der Willensfreiheit zu. Diese Untersuchung befaßt sich also damit, ob etwas im menschlichen Machtbereich liegt - gibt es doch zahlreiche, die diesen Gedanken bekämpfen. Die Deterministen nennen die Ursache von allem, was geschieht, Gott, den Zwang, das Schicksal, die Natur, das Glück oder den Zufall. Nun besteht aber in der Welt die Tatsache des Bösen; zahlreiche Handlungen des Menschen sind böse. Gott jedoch darf man nicht Handlungen zuschreiben, die böse und ungerecht sind - gerade dieser Satz wird später von Bedeutung sein, wo es darum geht die Stellung unseres Philosophen zum Pelagianismus zu untersuchen -; auch den gesamten anderen Bereichen kann die Schuld dafür nicht gegeben werden. Nemesios handelt darüber sehr ausführlich in den Kapiteln über das Schicksal und die Vorsehung. Es bleibt also nur noch dies übrig: Der handelnde, wirkende Mensch selbst ist die Grundlage seiner eigenen Werke; er ist mit dem freien Willen ausgestattet ... καὶ τὸν τὸν πράττοντα καὶ τοιοῦντα ἀνθρώπου ἀρχὴν εἶναι τῶν ἰδίῳ ἔργων, καὶ ἀπεξόδιον. (Matth. 514). Wäre der Mensch für keine seiner Handlungen Ursache, so besäße er überflüssigerweise die Gabe der Überlegung. Wozu soll er denn die Beratung - τῇ βουλήν - gebrauchen, wenn er über keine seiner Handlungen Herr ist? Es ist aber doch die größte Torheit, wenn man das ἀλλότριον καὶ τιμωτάτον ἐν ἀνθρώπῳ - eben die Vernunft, seinen Geist - als überflüssig betrachtet. Wenn somit der Mensch überlegt, dann überlegt er wegen einer Handlung. Ferner verfügt der Mensch über Kräfte - ἐνέργειαι -, dann verfügt er auch über die entsprechenden Handlungen, derentwegen er solche Kräfte bekam. Die Kräfte der Tugenden liegen in der Macht des Menschen, somit auch die Tugenden. Zur Bekräftigung dieses Satzes zitiert Nemesios ein Wort des Aristoteles¹⁾, das er zwar nicht im genauen Wortlaut wiedergibt²⁾: ὅτι ἡ φύσις ποιοῦντες

¹Eth. Nic. II, 1. 1103 a 32.

²Vrgl. Domański, a. a. O. 153.

μανθάνομεν, τὰυτὰ μαθόντες ποιῶμεν κρατεῖ
 γὰρ ἡδονῶν μανθάνοντες, βώρρονοι γινόμεθα.
 καὶ γενομένοι βώρρονοι, κρατοῦμεν ἡδονῶν.

(Matth. 315) - Außerdem haben alle zugegeben, das Nachdenken und Üben liege in der Macht des Menschen. Nun ist das Nachdenken Herr über den jeweiligen Zustand, Habitus -ἐξέξ- -. Ist das Nachdenken aber Herr über den Habitus und liegt ferner das Nachdenken im menschlichen Machtbereich, dann liegt auch der Habitus im menschlichen Machtbereich. Dem menschlichen Habitus aber entsprechen die menschlichen Handlungen. Wer einen gerechten Habitus besitzt, der wird auch gerecht handeln, wer einen ungerechten Habitus besitzt, wird ungerechte Handlungen begehen. Es liegt also ganz beim Menschen gerecht und ungerecht, gut oder böse zu sein.

Daß gewisse Dinge im menschlichen Machtbereich liegen, das läßt sich auch deutlich aus den Aufforderungen -τροτοῖ- und Ermahnungen -παραινέσεις- erweisen. Niemand fordert einen anderen auf nicht zu hungern und zu dürsten oder etwa zu fliegen. Diese Handlungen liegen eben nicht in der Macht des Menschen. Damit deutet Nemesios bereits die Grenzen der menschlichen Freiheit an, die keine Willkürfreiheit, keine Freiheit "von", sondern eine Entscheidungsfreiheit, eine Freiheit "zu" bedeutet. Doch findet dieses Thema in einem eigenen Abschnitt seine Behandlung.

Klar folgt jedoch, daß die Dinge, auf die sich die Aufforderungen und Ermahnungen beziehen, der freien menschlichen Entscheidung unterstellt sind. Wäre der menschliche Wille determiniert, dann bedürfte die Menschheit keiner Gesetze. Jedes Volk gebraucht aber - von Natur aus - Gesetze, denn es weiß, daß es Macht hat, das zu tun, was es durch ein Gesetz festlegt. Die meisten Völker nennen Götter ihre Gesetzgeber, so die Bewohner von Kreta den Zeus, die Lakedaimonier den Apollon. Es ist daher allen Menschen die Erkenntnis dessen eingepflanzt, was in ihrer Macht liegt. Überdies gilt vom Lob und vom Tadel das Gleiche wie von den Aufforderungen und Ermahnun-

gen; es gilt von allem, was den Satz umstößt: alles geschieht dem Schicksal gemäß.

Nemesios hat diese Beweisführung von Aristoteles übernommen und Thomas von Aquin hat sie später wieder aufgegriffen und ebenso wie unser Philosoph gezeigt, daß ohne die Willensfreiheit nicht nur die Begriffe wie Lob und Tadel, Lohn und Strafe, Schuld und Sühne, Genugtuung und Reue sinnlos werden, sondern daß mit der Sinnentleerung dieser Begriffe die Ethik selbst begründet oder verworfen wird. Selbst noch moderne Denker wie Nicolai Hartmann führen diesen Beweisgang fort (Ethik, 659 ff.). Nur wenn die sittliche Freiheit den Grund des Handelns bildet, ist ein gutes und schlechtes Gewissen kein bloßes Gefühl oder Scheingebilde. "Wo die Möglichkeit eigener Bindung an einen Sollensanspruch fehlt, der ein Wertvolles als bindend für die Person kündigt, gibt es keine Sittlichkeit, kein Gut- und Bösesein aus eigenem Einsatz für das Gute und Böse. Der Determinismus muß das Phänomen des Sittlichen fälschen. Er ist gezwungen, die sittlichen Grunderscheidungen des Sollens und der Verpflichtung, der Entscheidung und Selbstbindung, der Zurechnung und Verantwortung, des guten Gewissens und des Schuldbewußtseins, der Wertvorzüge und Tugenden, der Verfehlungen und des Lasters in kausales Müssen umzudeuten, nimmt ihnen so aber den Charakter des Sittlichen, das es nur in freier Entscheidung des persönlichen Willens gibt."¹⁾

Nun handelt es sich bei diesen Freiheitserweisen zum größten Teil um Erweise axiologischen Charakters, die erst Beweiskraft erhalten, "wenn die Freiheit als ontologische Möglichkeit und reale Wirklichkeit im persönlichen Leben erwiesen ist. Sinnargumente können aus sich nicht Sein begründen. Wenn aber gezeigt werden konnte, daß es wählende Selbstbestimmung im Menschen wirklich gibt, dann ist jenen Beweisgründen der reale Boden bereitet, auf dem sie beweiskräftig werden und nicht bloße Postulate bleiben."²⁾

¹Th. Steinbüchel, a. a. O. 403; ² a. a. O. 404..

Nemesios hat sich neben diesen Sinnargumenten freilich auch bemüht die reale Wirklichkeit der Freiheit im Menschen aufzuzeigen, gerade mit dem Bestreben aus der Geistigkeit des Menschen, die ja von vielen Deterministen nicht abgelehnt wird, die Freiheit notwendig zu folgern. Aber letztlich ist hier das bereits weiter oben Gesagte zu bedenken. Diese Freiheitserweise sind aus dem Zeitgeist zu verstehen. Für den Menschen in der patristischen und mittelalterlichen Zeit, der noch ganz theozentrisch und aus dem Geist der neuen und unvergängliche Lehre, aus dem Geist der Offenbarung lebte, bedurfte es keiner zwingenden Beweise, etwa in der mathematischen Bedeutung des Wortes Beweis, ihm konnten diese Erwägungen genügen, um den Leugnern der Freiheit entgegenzutreten. "Letztlich kann die Tatsache der Freiheit logisch überhaupt nicht aufgelöst, sondern es kann nur gezeigt werden, daß sie einer richtig arbeitenden Logik nicht widerspricht, diese vielmehr fähig ist, die Freiheit in ihre Ordnungen aufzunehmen - ebenso wie die wirkliche Welt die Tatsache der Freiheit nicht nur verträgt, sondern sogar von ihren ersten Elementen an auf sie hingeordnet ist."¹⁾

¹Guardini, Freiheit Gnade Schicksal, a. a. O. 68.

B

Reichweite und Grenzen der Freiheit

Im Determinismus und Indeterminismus stehen sich zwei Weltanschauungen gegenüber. Die Gegner der Willensfreiheit berufen sich auf die allesumfassende Gültigkeit des Kausalgesetzes in der Natur. Sie kommen zu der Überzeugung, daß die Richtung des menschlichen Wollens für alle Zukunft festgelegt sei. Für eine freie Willensentscheidung bleibt kein Raum. Die Verfechter der Willensfreiheit hingegen sehen für die sittliche Entscheidung des Menschen einen freien Raum, in dem der Mensch selbstverantwortlich den letzten Ausschlag für das eine oder andere zu geben imstande ist. Sie berufen sich auf die Tradition, die sowohl im unphilosophischen, naiven Denken als zu allen Perioden menschlicher Geistesbemühungen die freie, verantwortliche Entscheidung kannte und ihren Grund im Wesen des Geistigen sah. Zu manchen Zeiten wurde - denken wir nur an Epikur - die menschliche Willensfreiheit derart überspitzt, daß eine solche Lehre selbst von den Indeterministen als wirklichkeitsfremd zurückgewiesen werden mußte. Durch eine derartig übertriebene Ansicht von der Freiheit des Menschen kamen oft gewaltige Unklarheiten auf, und es mußte die Deterministen geradezu herausfordern dieser Willkürlehre entgegenzutreten.

Nemesios lehrt einen gemäßigten Indeterminismus; sein Freiheitsbegriff hat nichts mit Willkür, absoluter Ungebundenheit des Willens zu tun. Das deutet schon die Übernahme des stoischen Terminus εἰς ἑμὶν - bei Thomas von Aquin: "in hominis potestate" - an und der Bischof kennt sehr wohl die Grenzen des menschlichen Machtbereiches. Der Spielraum der menschlichen Freiheit ist nicht allzu weit gespannt; jedenfalls ist er so weit, daß der Mensch für seine sittlichen Entscheidungen zur Verantwortung gezogen werden kann.

a. Die Reichweite der Verantwortlichkeit der freien Entscheidung. Das 40. Kapitel überschreibt Nemesios mit

dem Titel: *Περί τοῦ, ὅτε ἔβρω ἐφ' ἡμῶν τινα*. Daß ein gewisser Bereich unter die menschliche Macht fällt, ist hinreichend bewiesen. Der Mensch ist über gewisse Handlungen Herr. Um welche Bereiche und um welche Handlungen geht es hier?

Alles, was der Mensch freiwillig tut, liegt in seinem Machtbereich. Denn man kann nicht etwas als freiwillig bezeichnen, worüber man letztlich keine Macht hat. Ganz einfach ausgedrückt: In der Macht des Menschen liegen jene Handlungen, denen Lob oder Tadel folgt oder solche Handlungen, die infolge einer Aufforderung oder eines Gesetzes vollzogen werden. Vor allem fallen alle seelischen Vorgänge und alle Handlungen, die einer Überlegung entspringen unter die freie Willensentscheidung. Bei der Willensfreiheit handelt es sich um die psychologische Freiheit. Nicht die Freiheit im Handeln macht unbedingt das Wesen der Freiheit aus, sondern die Möglichkeit des Wollenkönnens. So überlegt der Mensch, da es ja in seiner Macht liegt, das auszuführen oder zu unterlassen, was ihm als Aufgabe gestellt ist. Die Überlegung bezieht sich auf Dinge, die nach zwei Seiten möglich sind. Die Wahl zwischen den Möglichkeiten vollzieht der Verstand, dieser ist die *G r u n d l a g e* der Handlung. So liegt es in der Macht des Menschen sich zu bewegen oder sich nicht zu bewegen, zu streben und nicht zu streben, nach unnützen Dingen zu begehren oder nicht zu begehren, zu lügen und nicht zu lügen, zu geben und nicht zu geben, sich zu freuen und sich nicht zu freuen, überhaupt alle Dinge und Handlungen, bei denen sich gut und böse, Tugend und Laster gegenüberstehen; darüber verfügt der Mensch mit freiem Willen. Er kann sich also für das eine oder auch für das andere entscheiden. Die so verstandene Freiheit heißt Freiheit der Indifferenz. Durch die active Indifferenz im Gegensatz zur passiven, die auch dem Tier zukommt, wird die Willensfreiheit zur Wahlfreiheit. Thomas von Aquin spricht in seiner theologischen Summe (qu.83, art 3) von ihr: *proprium liberi arbitrii est electio; ex hoc enim liberi arbitrii esse*

dicimur, quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere. Das Wesen dieser activen Indifferenz liegt also in der Fähigkeit etwas zu tun oder nicht zu tun, sich von innen heraus selbst zu einer Handlung und zwar zu dieser oder jener zu bestimmen.

Diese Fähigkeit sich selbst zu bestimmen und dadurch eine der verschiedenen Möglichkeiten zu verwirklichen, diese innere Herrschaft über das Wollen und Handeln, diese lebendige Wahlfreiheit macht den Kern des ἀντεξούριον aus und begründet nach Thomas zutiefst die Gottesebenbildlichkeit des Menschen.

Zu den Dingen, die nach beiden Seiten möglich sind, gehören auch die Künste. Denn jede Kunst sucht solche Dinge zu schaffen, die sein wie nicht sein können, und deren Ursprung im Künstler liegt, nicht im geschaffenen Werk. Nichts Unvergängliches und nichts, was auf Grund eines Zwanges besteht oder entsteht, wird kunstgemäß erschaffen. Auch keines von den Wesen, die veränderlich sind und die Wirkursache in sich selbst tragen, wie etwa Tiere und Pflanzen, wird kunstgemäß geschaffen. Ihre Erschaffung ist ein natürliches, kein künstliches Werk. Die Wirkursache der kunstgemäß erschaffenen Dinge liegt außerhalb dieser Dinge und zwar im Künstler; in ihm ist das Schaffen begründet. Er also ist die Grundlage, die Ursache der Handlung. In der Hand des Menschen liegt demnach künstlerisches Schaffen, das Leben nach der Tugend und alle Handlungen und Vorgänge der Seele und der Vernunft.

Es gibt nun sehr viele Denker, die glauben, der freie Wille werde von jeder Handlung, ja von allem ausgesagt; daher lehnen sie selbstverständlich die Willensfreiheit ab. Sie fallen aber durch die berechtigte Ablehnung eines Extrems sofort wieder in ein anderes Extrem. Die schärfsten Gegner der Willensfreiheit bringen sogar den Satz der Heiligen Schrift zur Widerlegung vor: "Nicht in der Gewalt des Menschen sind seine Wege" und folgern daraus: wie soll der Mensch einen freien Willen haben, wenn er keine Macht über seinen Weg hat und wenn geschrieben steht:

"töricht das Geschwätz der Menschen", da der Mensch seine Gedanken nicht ins Werk zu setzen vermag? Zahlreich sind derartige Argumente.

Auch Thomas von Aquin kannte diese Einwände. Er bringt das gleiche Schriftzitat und erwähnt in der Antwort auf diese Einwände Gregor von Nyssa, beruft sich aber in Wirklichkeit auf Nemesios von Emesa, dessen Werk im Mittelalter ja Gregor zugeschrieben wurde. Thomas schreibt¹⁾ auf die Frage: Hat der Mensch einen freien Willen? - "...Et videtur quod non. Ut enim dicitur Hierem. X, 23, 'Non est hominis via nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos.' Secundum hoc autem dicitur aliquas esse liberi arbitrii..." aber "...dicendum, quod in opere hominis duo est invenire: scilicet electionem operum, et haec semper in hominis potestate consistit; et operum gestionem sive executionem, et haec non semper in potestate hominis est, sed divina providentia gubernante, propositum hominis ad finem quandoque perducitur, quandoque vero non. Et ideo homo non dicitur esse liber suarum actionum, sed liber electionis, quae est iudicium de agendis. Et hoc ipsum nomen liberi arbitrii demonstrat. Vel potest distingui de meritorio opere, sicut in objectionibus tactum est. Tamen prima responsio est Gregorii Nysseni (in lib. de libero arbitrio, cap. ult.)" - Was also das Werk des Menschen betrifft, so findet sich dort zweierlei: die Auswahl des Werkes und diese liegt immer im menschlichen Willensbereich; und die Durchführung oder Ausführung des Werkes; diese steht nicht immer in der Macht des Menschen, sondern unterliegt der Leitung der göttlichen Vorsehung; Manchmal kommt der Vorsatz des Menschen in seiner äußeren Verwirklichung zum Ziel, manchmal verhindert es die göttliche Vorsehung. Deshalb heißt der Mensch nicht frei in seinen Handlungen, in seinen Werken, sondern frei in seiner Wahl, die ein Urteil über das, was zu tun ist, darstellt.

Ganz dasselbe vertritt schon Nemesios, wenn er von der

¹⁾ Quaestiones disputatae de veritate XXIV Art. 1.

Ausführung unseres Vorsatzes durch die Vorsehung spricht:
 Τὸ γὰρ ἔργον ποτὲ μὲν ἐνυγχῶσται παρὰ τῆς προνοίας,
 ποτὲ δὲ κωλύεται (Matth. 320).

Die Reichweite unserer Freiheit erstreckt sich also nicht darauf, reich oder arm, allezeit gesund, von Natur kräftig gewachsen zu sein, überhaupt nicht auf die Güter, die als Hilfen dienen, über die Zufalls- oder Glücksgüter oder eben die Bereiche, deren Ziel die Vorsehung bestimmt. Dagegen hat der Mensch Macht über die guten und bösen Taten, über Vorsätze, Bewegungen, als auch über Dinge, bei denen er auch das Gegenteil tun kann.

Nemesios kommt im Anschluß daran auf einen Punkt zu sprechen, der in der christlichen Sittenlehre zu allen Zeiten eine große Rolle spielte. Hier heißt es: Nicht nur die Handlung, sondern auch der Vorsatz unterliegt der Strafe. Und er verdeutlicht diesen Satz mit je einer Stelle aus dem Neuen und Alten Testament. Im Neuen Testament lesen wir: Wer auf ein Weib gesehen hat (um es zu begehren), hat in seinem H e r z e n schon Ehebruch mit ihr begangen (Matthäus 5, 28) und im Alten Bund brachte Job für die Gedankensünden seiner Söhne Gott zur Sühne Opfer dar. Den Anfang einer Verfehlung, wie einer guten Tat bildet der Vorsatz. Somit ist es gar nicht das Entscheidendste, ob die Vorsehung einen Vorsatz zur Verwirklichung zuläßt, sondern das Wichtigste ist der Vorsatz selbst. Die Sittlichkeit ist nicht auf die Tat eingeengt. Die Handlung selbst ist zwar von großer Bedeutung und es lag der christlichen Ethik zu allen Zeiten ferne eine Gesinnungsethik gut zu heißen, die an der Tatbewährung vorbei sieht und nur die Innerlichkeit betont. Nemesios beruft sich auf die Schrift. Schon das Alte Testament kann sich nicht genug daran tun zu betonen, daß Gott nicht so sehr auf die äußeren Handlungen, auf die "Lippen" sieht, sondern viel mehr auf das "H e r z"; und ebenso tritt das Neue Testament den verstockten, ehebrecherischen Gesinnungen entgegen und preist die selig, "die reinen H e r z e n sind." Den Geist des Evangeliums tragen die Väter weiter. So betont Augustinus, es sei "nicht die äußere Leistung,

sondern die sittliche Gesinnung das Entscheidende"¹⁾. - "Muta cor et mutabitur opus" empfiehlt Augustinus im Sermo 72, 4. Auch die Scholastik zollt der inneren Intention als dem wichtigeren sittlichen Faktor neben der äußeren Handlung eine große Aufmerksamkeit. Es ist also nicht das Entscheidende, ob auch die Ausführung einer Tat in unserer Macht steht; die Gesinnung, der Vorsatz sind unserem freien Willen unterstellt und für diese Gesinnung gelten bereits die Grundsätze von Lohn und Strafe. Die Reichweite der sittlichen Entscheidung, der freie Wille hat also trotz aller Grenzen einen gewissen Spielraum das Gute zu tun und das Böse zu meiden.

b. Einschränkung der Freiheit.

Unterscheidet man zwischen der Freiheit des Vorsatzes und jener der Tat, so kann es oft der Fall sein, daß die Freiheit der Tat durch einen äußeren Zwang vernichtet wird; bestehen aber bleibt die Freiheit der inneren Entscheidung. Nemesios spricht jedoch auch von Faktoren, die unter Umständen durch eigenes Verschulden, aber auch ohne das Verschulden des Betreffenden ebenfalls die innere Freiheit schwer einschränken und hindern können.

a. Einschränkung der Freiheit durch Furcht.

Matth. 268 heißt es: oftmals fällt die Entscheidung nicht leicht, welche Sache an Stelle einer anderen zu wählen ist. Trotzdem soll man möglichst oft die Mühe statt der Schande auf sich nehmen, wie es im Alten Testament von Susanna und Joseph bekannt ist; freilich nicht immer. So entzog sich Origenes nach dem Wissen des Nemesios um nicht den Schmähungen der Aethiopen ausgesetzt zu sein, durch Götzenopfer diesen Belästigungen. Koch meint in seinen Quellenuntersuchungen zu dieser Stelle im Text: "Nemesios hat keinen lächerlichen Fall herausgegriffen, sondern den eines hochstehenden Gliedes der Kirche, um zugleich davor zu warnen, sich allzu sicher zu fühlen. Wieviel schwieriger möchte nicht dem gewöhnlichen Christen die

Entscheidung fallen!" (S. 29). Nebenbei bemerkt, betont Koch auch hier wieder die Selbständigkeit des Bischofs Aristoteles gegenüber, wenn er meint: "Er (Nemesios) gibt zuerst biblische Beispiele, wo das *ὑπαγρόν* dem *ἀνδρόν* vorzuziehen ist: Susanne und Joseph. Mit den abstrakten Ausführungen des Aristoteles glaubt nämlich Nemesios nichts anfangen zu können, sein auf praktische Belehrung und Anschaulichkeit gerichteter Sinn weist ihn auf die altbekannten biblischen Beispiele hin." (S. 27)

So fällt die genaue Beurteilung solcher Taten nicht leicht. Aber weit schwerer als dies ist es, bei einem einmal gefaßten Vorsatz zu bleiben. *Ὁὐ γὰρ ὁμοίως ἐκ-
πλήθει εἰ τὰ δεινὰ προῖδοκώμενα καὶ ἐπαχόμενα.*
Man fällt zuweilen nach einem vorgefaßten Urteil von dieser Entscheidung ab, wenn in furchtbaren Verhältnissen kein Ausweg mehr zu finden ist; so ist es manchen Martyrern ergangen; sie sind bei der Abwehr der Martern erschlaft. Damit warnt Nemesios vor allzuviel Selbstherrlichkeit und Selbstvertrauen auf das eigene Können ganz in dem Sinn des Wortes: "Wer steht, sehe zu, daß er nicht falle!"

b'. Die Einschränkung der Freiheit durch Nicht-wissen. Der Mensch tut vieles unbewußt ohne sich in jedem Falle Rechenschaft über sein Tun zu geben. Bei derartigen Handlungen unterscheidet Nemesios zwischen zwei Gruppen. Es gibt Handlungen aus Unwissenheit. Sie unterscheiden sich von Handlungen, die man als Unwissender begeht. Liegt der Grund der Unwissenheit beim Menschen, dann handelt er als Unwissender, aber nicht aus Unwissenheit. Der Bischof wählt zwei Beispiele: Der Betrunkene und der Zornige tun Schlechtes; der eine hat seine Trunkenheit, der andere den Zorn als Ursache seiner Handlungen; diesen Handlungen kommt der Charakter der Freiwilligkeit zu. Es war nämlich dem Trinker möglich, sich nicht zu betrinken; er ist selbst schuld an seiner Unwissenheit. Dies bedeutet also nicht: aus Unwissenheit handeln, sondern: als Unwissender handeln; dabei handelt es sich um freiwillige Handlungen. Deshalb erfahren solche Menschen von den Guten Tadel. Der Trinker betrank sich freiwillig, darum verübte er

freiwillig Böses.

So erstreckt sich die Verantwortlichkeit des Menschen auch auf das, was gar nicht als Endzweck unter seine Absicht fällt, sondern lediglich als eine Folge seiner Entscheidung vorausgesehen werden muß.

Aus Unwissenheit handelt ein Mensch, wenn er nicht selbst die Ursache der Unwissenheit verschuldet. Jemand schoß zum Beispiel am gewohnten Ort, traf zufällig seinen vorübergehenden Vater und tötete ihn. Hier kann nicht von einer Schuld seitens des Sohnes gesprochen werden.

Aus diesen Darlegungen ergibt sich folgender Nachweis: Der Mensch, der das Gute nicht kennt und das Böse für gut erachtet, erduldet kein unfreiwilliges Leid. Die Unwissenheit - im obigen Sinn - entspringt der eigenen Schlechtigkeit des Menschen; daher wird eben ein solcher Mensch getadelt. Nur die freiwilligen Handlungen berührt der Tadel. Die unfreiwillige Unwissenheit bezieht sich nicht auf alles und auf die allgemeinen sittlichen Gesetze erst recht nicht, auch nicht auf bedeutende Handlungen, sondern höchstens auf einzelne Umstände einer Tat. Solche Einzelumstände können uns gegen unseren Willen unbekannt bleiben, nicht jedoch die allgemeinen Normen. Selbst ein Geisteskranker, so meint Nemesios, ist nicht über alle diese Umstände zugleich in Unkenntnis.

Unwissenheit entschuldigt nicht in jedem Fall und vermindert nicht immer die sittliche Entscheidung. Ein vorsätzliches Nichtwissenwollen vermindert die Verantwortlichkeit nicht, sondern offenbart die Größe einer Verantwortungslosigkeit.

c'. Die Einschränkung der Freiheit durch ungeordnete Begierlichkeit und durch Vererbung.

Ungeordnete Begierlichkeit kann manchmal, wenn sie den Gebrauch der Vernunft ausschaltet oder vermindert, auch die sittliche Freiheit ausschalten oder vermindern. Verbindet sich jedoch die freie Willensentscheidung mit der Begierde, dann sind Handlungen, die aus einem derartigen Zustand entspringen nicht zu entschuldigen.

Nemesios meint hierzu: Böses, das seinen Ursprung in der

Begierde und im Zorn hat, geschieht nicht unfreiwillig. Wohl haben oftmals diese Leidenschaften und ihre üblen Folgen ihren Anlaß im Äußeren, sie werden von außen her verursacht. Zum Beispiel verführt die Schönheit einer Dirne den, der sie sah, zum Ehebruch; oder jemand bringt einen anderen in Zorn. In jedem dieser Beispiele kommt der Anlaß zum Bösen von außen, und trotzdem handeln diese Menschen aus sich und mit ihrem eigenen Leib. Sie handeln nicht unfreiwillig! Der Grund dafür, daß sie sich ohne allen Widerstand von den Leidenschaften mitreißen lassen, mag in ihrer schlechten Erziehung zu sehen sein. Diese Menschen erfahren den Tadel, da sie freiwillig Böses ausüben. Freiwillig geschehen diese Taten schon deswegen, da diese Menschen solche Taten mit Lust ausführen, während doch unfreiwillige Handlungen mit Unlust verbunden sind.

H. Koch meint zum ersten dieser Beispiele¹⁾: "... Das Beispiel selbst kann Nemesis recht gut seinen eigenen Erfahrungen in der praktischen Seelsorge verdanken. Dem Seelenhirten mußte vor allem daranliegen, in ein recht grelles Licht gerade die Sünde der Unzucht zu stellen, die schon Paulus in seinen Briefen als die charakteristische Sünde der Heidenwelt aufs schärfste geißelt. Mit der Ohnmacht gerade dieser Sünde gegenüber entschuldigte man sich so gerne. Diese leichte, bequeme Ausflucht sollte den Menschen genommen werden."

Unser Philosoph kommt in etwa auch schon auf das Problem: Vererbung und sittliche Freiheit zu sprechen. Hat eine Mutter ein schlechtes Leben geführt, so ist es ganz natürlich, daß sie Kinder gebärt, deren Leib krank ist und deren Triebe verkehrt sind. So kommt es vor, daß Kinder mit einer anormalen Körpermischung zur Welt kommen, weil sich ihre Eltern freiwillig einem ausgelassen Leben hingaben und sich selbst körperlich zugrunde gerichtet haben. Die Schuld ist hier nicht auf die göttliche Vorsehung abzuschieben, sondern liegt ganz beim Menschen.

¹⁾ H. Koch, a. a. O. 30. (wieder ein Hinweis auf d. Selbständigk. Nem.)

Läßt sich zu dem auch noch die Seele einer solchen körperlichen Verfassung unterordnen und von Leidenschaften und Zornanfällen hin-und herreißen, wird sie ferner einerseits im Glück oder andererseits in der Not aus dem Gleichgewicht geworfen, so läßt sich das nicht als Unfreiwilligkeit entschuldigen. Ist die Seele der körperlichen Verfassung nicht unterworfen, so verbessert und überwindet sie diese körperliche Verfassung. Sie vermag eher ändernd einzugreifen, als daß sie sich selbst ändern läßt; sie kann einen vorübergehenden Zustand durch eine gute Führung und eine gemäße Lebensweise in eine gute Dauerverfassung leiten. Menschen, die ihren körperlichen Zustand durch ein gutes Verhalten verbessern, beweisen am deutlichsten, daß jene sich freiwillig vergehen, die ihren Zustand nicht verbessern. Denn es liegt in der Kraft des Menschen sich einer schlechten körperlichen Verfassung hinzugeben oder ihr entgegenzutreten und Herr zu werden über sie. Jedoch schützt der Großteil der Menschen seine schlechte körperliche Verfassung als die Ursache schlechter Leidenschaften vor; Der Zwang und nicht der eigenen Vorsatz wird verantwortlich gemacht, die Macht zu einem tugendhaften Leben aber abgestritten - Nemesios nennt diese Leute ἀτότως λέγοντες, Schwätzer.

Derlei Ausreden haben sich bis auf den Tag erhalten. Man ist eben so, von seiner Geburt her und auf Grund seiner Erbanlagen, wie man ist; kann man etwas dafür? Aber diese Ausrede ist nicht stichfest. Freilich niemand kann etwas für seinen physischen - und damit zum Teil auch für seinen psychischen Zustand. Daß er aber nicht an sich arbeitete, so blieb, wie er war, das wird ihm als Schuld angerechnet werden. Nach Nemesios ist selbst der Geistes- kranke nicht ganz ohne Verantwortung, soweit er wenigstens einen Teil der Einzelumstände seiner Handlungen noch begreift.

Nemesios und der Pelagianismus

Im letzten Kapitel über die Willensfreiheit (Kap. 41) vertritt Nemesios folgende Auffassung: Mit diesen Darlegungen ist bewiesen worden, daß von Anfang an alle vernünftigen Naturen aufs beste erschaffen worden sind. Wären sie in dem Zustand geblieben, der ihnen am Anfang gegeben war, so wären sie von jeder Bösheit freigeblieben. Aber sie stürzten sich vorsätzlich in die Bosheit. Bleiben sie jedoch in dem ursprünglichen Zustand ihrer Geburt, dann leben sie in der Glückseligkeit - τὸ μακάριον ἔχουσι . Die Engel waren die einzigen Wesen ohne Leib, die sich veränderten, und auch unter ihnen nur einige, die zum Niederen gewendet, nach irdischen Dingen verlangten und ihr Streben zum Höheren und zu Gott aufgaben. Auch der Mensch als leib-seelisches Wesen ist von Natur aus veränderlich. Seine Veränderlichkeit ermöglicht ihm Vorsätze zu fassen. Weil Gott nun den Menschen mit veränderlichen Fähigkeiten schuf, darf der Mensch deswegen Gott nicht seine eigene Bosheit zum Vorwurf machen. Nicht in den Fähigkeiten - δυνάμειν -, sondern im Habitus - ἔξειν - liegt der Grund der Bosheit. Der Habitus hängt vom menschlichen Vorsatz ab. Der Mensch wird durch seinen Vorsatz schlecht, er ist nicht von Natur aus schlecht. Nicht die Fähigkeiten tragen die Schuld an einem zügellosen Leben, an der Tatsache, daß einer zum Beispiel lügt, sondern allein der Vorsatz. Es liegt in der Macht des Menschen die Wahrheit zu sprechen und nicht zu lügen. Ist also unsere Bosheit keine Fähigkeit, sondern ein Habitus, so trifft nicht den die Schuld für unsere Bosheit, der uns die Fähigkeiten verlieh, sondern den Habitus, der in uns seinen Ursprung hat. Man konnte auch den entgegengesetzten Habitus durch Übung erwerben. Der Unterschied zwischen einer Fähigkeit und einem Habitus ist folgender: die gesamten Fähigkeiten sind natürlich, der jeweilige Habitus aber ist erworben. Fähigkeiten in diesem Sinn sind nicht lehrbar, der Habitus dagegen kann

durch Übung und Gewöhnung erworben werden. Sind somit die Fähigkeiten natürlich und nicht lehrbar und ist dagegen der Habitus erworben und lehrbar, so ist nicht die Natur die Ursache der Bosheit, sondern eine schlechte Erziehung. Daß die Fähigkeiten natürlich sind, erhellt daraus, daß alle Menschen, ausgenommen die Verstümmelten, dieselben Fähigkeiten haben.¹⁾ Der Habitus hingegen ist bei allen Menschen ein verschiedener. τὰ γὰρ φύσει, τὰ οὐτὰρ παρὰ φύσιν.

Es mag nun der Satz : der Mensch ist nicht von Natur aus schlecht - und die Feststellung: es liegt in der Macht des Menschen, gut oder böse zu werden, sich den Habitus der Tugend oder den der Bosheit anzueignen, Nemesios den Vorwurf eingebracht haben, er sei Anhänger des Pelagianismus.

Die Kräfte stammen von Gott - das posse; es liegt nun beim Menschen zu wollen - velle - und zu handeln - agere. So denkt Pelagius und ebenso lautet die Auffassung des Nemesios. Auch Pelagius läßt die Fähigkeiten von Gott stammen, legt aber das Wollen und Handeln ganz in die Hand des Menschen; ebenso findet sich der Satz von der Güte der menschlichen Natur bei Pelagius²⁾.

Es war der Kardinal Robert Bellarmin, - sein Werk 'De scriptoribus eccl. liber unus, 1613' gehörte mit zu den angesehensten der nachreformatorischen Zeit und leitete "zu der Periode wissenschaftlicher Behandlung der Patrologie über, zu der vor allem die Verhandlungen des Konzils von Trient einen starken Anstoß gegeben hatten."³⁾ - der ad. ann. 380 Nemesios den Vorwurf macht, daß dessen Werk dem Pelagianismus nahe stehe - "sapit Pelagianismum" -

¹⁾ Diese Fähigkeiten - δυνάμεις - dürfen hier nicht im Sinn differenzierter Begabungsrichtungen verstanden werden.

²⁾ Aus dieser Tatsache folgert H. Koch a. a. O. 44 in etwa die geistige Stellung unseres Philosophen: "Mit dem Satze, daß wir nicht von Natur schlecht sind, sondern es erst κατὰ τὸν λόγον werden, berühren wir ein von den Kirchenvätern viel erörtertes Kardinaldogma der Kirche des Ostens."

(vgl. Domański Anm. 1, S. 161). Domański meint dazu, der Vorwurf Bellarmins verliere sofort dann seine Bedeutung, wenn man überlegt, daß es Nemesios um die "rein philosophische" Seite der Willensfreiheit geht; hierher gehört nicht der Bereich der Übernatur. "Auf dem Boden der natürlichen Vernunftkenntnis stehend, wendet er sich gegen die Gegner der Willensfreiheit. Er legt ihnen mit Vernunftgründen dar: es gibt im Menschen einen freien Willen. Der Mensch habe kraft sei-

Wie Nemesios urteilt auch Pelagius und auf seiten der Pelagianer tritt zuletzt Theodor von Mopsueste, der in seiner Schrift *πρὸς τοὺς λέγοντας φῶτες καὶ οὐ γινώσκοντες* von der uns ein Exzerpt bei Photios, Bibl. Cod. 177, erhalten ist, gegen Hieronymus scheinbar, gegen Augustin in Wirklichkeit vorgeht und ebenso wie Pelagius die Lehre von der Erbsünde verwirft. Hieronymus hatte, wie Theodor sagte, nicht mit rechtem Verständnis und Geschick Pelagius' angegriffen. Theodor trat zuletzt offen auf die Seite der Pelagianer und gewährte den Vertriebenen eine Zuflucht. Dieser Theodor ist aber der klassische Vertreter der antiochenischen Schule, die da bekanntermaßen ganz von aristotelischer Denkweise beeinflusst ist. Ein Aristoteliker in der Willensfreiheit - bis in die Terminologie hinein - ist aber auch Nemesios, wie sich auf Schritt und Tritt herausstellt, insbesondere aber sich eben bei der Frage *κατὰ προαίρεσιν κακοῦ γίνεσθαι* ergeben hat. Die Kombination liegt nicht fern, daß Nemesios in Antiochia ausgebildet ist und dort sein Denken die entscheidende Richtung bekommen hat. Während in Alexandria besonders die Theologie ausgebildet wurde, legte man in Antiochia das Hauptgewicht auf die Anthropologie. Wäre die Vermutung richtig, so böte uns hier ein Geist zweiten Ranges eine willkommene Vervollständigung des Bildes von dem Betriebe und der Tendenz der antiochenischen Schule, die wir sonst nur in Umrissen durch ihre bedeutendsten Vertreter kennen lernen."

³B. Altaner, Patrologie a. a. O. 8.

nes freien Willens, dieser von Gott stammenden Gabe, die Macht, sich dem natürlich Guten oder dem Bösen zuzuwenden nach eigenem Ermessen. Damit hat aber Nemesis keineswegs den Begriff der Übernatur hinweggeleugnet, auch nicht hinwegleugnen wollen, wie Pelagius, der alle guten Werke, auch die übernatürlich guten, den Menschen aus eigener Kraft vollführen läßt. Die nemesianische Ausführung über die Erwerbung der Tugend bewegt sich im Geleise der Philosophie, nicht der Theologie. Er spricht von der natürlichen, nicht von der übernatürlichen Tugend. Man darf in seinem rein philosophischen Werke nun und nimmer nach einer theologischen Darstellung der christlichen Ethik suchen! Darum tut man auch Unrecht, ihm pelagianische Nebengedanken unterzuschieben."¹⁾ - Diese Überlegungen scheinen aber nicht einmal die bedeutenderen zu sein. Denn, genau betrachtet bleibt Nemesis beim Thema Willensfreiheit, wie überhaupt in seinem ganzen Werk gar nicht immer auf rein philosophischem Boden. Nemesis greift sehr oft zur Schrift und behandelt manches Thema von der theologischen Sicht her. Romano Guardini spricht vom Blick, der auf den Zusammenhang des christlichen Daseins gerichtet ist.²⁾ Nemesis lebt - das kann aus seinem Werk geschlossen werden - aus jener Ganzheit des christlichen Daseins und seine Schrift ist nicht

¹⁾ Domański, a. a. O. 162.

²⁾ R. Guardini, Freiheit Gnade Schicksal, a. a. O. 11: "Die Frühzeit des christlichen Denkens hat diesen Blick gehabt. Augustinus scheidet nicht methodisch zwischen Philosophie und Theologie, innerhalb der Philosophie zwischen Metaphysik und Psychologie, innerhalb der Theologie zwischen theoretischer Dogmatik und praktischer Lebenslehre, sondern er denkt aus dem Ganzen der christlichen Existenz heraus über dieses Ganze und dessen verschiedene Inhalte nach. Bis über die Höhe des Mittelalters hinaus bleibt die Situation im Wesentlichen gleich. Thomas von Aquin bemüht sich

nur gegen die Feinde der christlichen Lehre gerichtet, sondern auch für seine Gemeinde gedacht - das geht aus manchen Stellen hervor.

Und trotzdem kann sich der Vorwurf gegen Nemesios, Anhänger des Pelagianismus zu sein, nicht halten. Nemesios lehrt keine Allmacht des Menschen, die diesen Menschen in Vermessenheit sich selbst, ganz allein sein Heil wirken läßt. Er spricht von der verschuldet verlorenen Unsterblichkeit, die dem Menschen später durch die Gnade seines Schöpfers wieder geschenkt wurde (Matth. 47). Nemesios kennt die Grenzen der menschlichen Freiheit und wenn er lehrt, es liege in der Hand des Menschen gut oder böse zu sein, so vertritt er hierin nicht mehr und nicht weniger als die Kirche, die es zum ausdrücklichen Dogma erklärte, daß die Nachkommen Adams noch die sittliche Wahlfreiheit besitzen. Das heißt, "daß der normale Mensch wenigstens in den entscheidungsvollen Augenblicken seines Lebens über ein solches Maß von Willensfreiheit verfügt, daß er sich für oder gegen Gott entscheiden kann und zwar so ernst und gültig, daß Gott darauf eine ewig geltende Sanktion setzt."¹⁾

Wenn Nemesios außerdem betont, der Mensch sei nicht von Natur aus schlecht, so darf dieser Satz nicht aus dem Zusammenhang des ganzen Abschnittes gerissen werden. Der Bischof leugnet nicht die Urschuld des Menschen (vgl. Matth. 47). Nach der Lehre der Pelagianer ist Gott der Urheber der Sünde. Nemesios betont deutlich genug im gleichen Abschnitt, wo er von der Güte der menschlichen Natur spricht, gerade das Gegenteil. Aus der veränderlichen menschlichen Natur darf Gott nicht die Schuld für die menschliche Bosheit gegeben werden; gerade seine Berührung mit der heidnischen Welt mußte ihn immer wieder

zwar um kritische Unterscheidung und umfassende Systematik; trotzdem ist, was seine Denkarbeit trägt, das nämliche lebendige Bewußtsein von der Einheit des christlichen Daseins, als Welt und Gnade."

¹ B. Häring, a. a. O. 161.

zwingen gegen die zu allen Zeiten beliebte faule Ausrede: Gott, das Schicksal und dergleichen mehr hat uns so gewollt, wie wir sind; wir sind nicht schuld an unserer Schlechtigkeit, zu kämpfen. Dabei kann der freie Wille des Menschen gar nicht genug betont werden. Daraus den pelagianischen Irrtum der Selbsterlöschungskraft auf Grund des freien Willens ableiten zu wollen ist nicht möglich.

Auch die Kirche ist der Auffassung, daß der Mensch von Natur aus nicht schlecht ist, "da die einmalige Sündentat Adams weder in seiner eigenen Natur noch in der Natur seiner Nachkommen einen bösen Habitus und damit eine Schwächung der natürlichen Kräfte bewirken konnte."¹⁾ Genau das geht aber aus den Worten Nemesios' hervor: "Von Anfang an sind alle vernünftigen Naturen aufs beste erschaffen worden. Wären sie in diesem Zustand geblieben, der ihnen von Anfang an eigen war, dann wären sie von jeglicher Bosheit fern gewesen. Nun stürzten sie jedoch vorsätzlich in das Böse." Diese Stelle muß wohl auf den paradisischen Zustand des Menschen bezogen werden. Trotz des Falls und seiner Folgen wurde aber die Natur des Menschen nicht schlecht, denn an anderer Stelle schreibt der Bischof: οὕτω γούν αἱ μέινουσαι κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν, τὸ μακρότερον ἔχουσι. (Matth. 328) - Der aus freiem Willen erworbene schlechte Habitus muß verantwortet werden. Die natürlichen Kräfte, Fähigkeiten, kommen von Gott und sind nicht verdorben.

Der Mensch unterscheidet sich somit von den anderen Naturwesen vorzüglich durch das königliche Geschenk der Freiheit. Durch sie erst wird er als Persönlichkeit vollendet. Unfreie Wesen sind auch unpersönlich, da sie keine Herrschaft über sich selbst besitzen, ja im Gegenteil über sie verfügt wird. Die unfreien Wesen werden von den irdischen, endlichen Dingen angezogen ohne daß sie einen Widerstand zu leisten imstande sind. Der Mensch aber, so

¹ Ludwig Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg/Br. 1952, 131. - Vgl. Thomas v. A., S. Th. 1 II, 85, 1; und S. 141 Anm.

betont Thomas von Aquin, hängt Gott an. Kein geschöpfliches, endliches Gut kann ihn beherrschen und gefangen nehmen. Bei ihm " ist die Entfaltung seines Reichtums seiner Freiheit überantwortet; alles entscheidet sich daran, ob er die in ihm verborgene Fülle, sein eigenstes Wesen ergreift und so sich aneignet, oder ob er es brachliegen läßt und daran vorbeilebt. Nur wenn er seine Freiheit gebraucht und das Steuer seines Lebens in die Hand nimmt, reift er zur Persönlichkeit, erhebt er sich zum Selbstsein oder zur Existenz, vollzieht er existenziell das, was er ist. Läßt er sich jedoch treiben, so verkümmert er zu einem Torso, sinkt er mehr oder minder zu einem bloßen Naturwesen herab." (Johannes Lotz S.J., Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit, Heidelberg 1947, 32)

Anmerkung zu Seite 140. Matthias Joseph Scheeben schreibt hierzu in seinem Buch 'Natur und Gnade' (neu herausgegeben von Martin Grabmann, München 1922) auf Seite 72f: "Leider glauben viele die Gnade dadurch recht zu erheben, daß sie die Natur herabsetzen und vernichten. Das heißt aber, Gott als Gnadenspender loben wollen und ihn als Schöpfer schmähen und herabwürdigen. Wer Gottes Gnade will, braucht dies nicht auf Kosten der Natur zu tun. Ja, gewöhnlich wird die Gnade dadurch erniedrigt und ihres wahren himmlischen und göttlichen Glanzes beraubt, daß sie nur da sein soll, um einer elenden, verdorbenen oder schwachen Natur aufzuhelfen und sie wieder gesund zu machen. Was ist dann die Gnade Erhabenes, Hohes, Göttliches, Himmlisches, wenn sie nur etwas Natürliches hervorbringt, mag man ihrer auch noch so sehr bedürfen? Denn das Bedürfnis gibt der Sache nur einen relativen, äußeren, aber keinen absoluten, inneren Wert. Die Gnade ist zu erhaben, als daß man sie nur zu dem rein Natürlichen gebrauchen sollte. Die Gnade wirkt Werke und Güter von viel höherem Werte: nicht menschlich Gutes, sondern göttlich Gutes, nicht Irdisches, sondern Himmlisches. Sie dient dazu, um die Menschenkinder und Knechte Gottes zu Kindern Gottes zu machen und gibt ihnen statt der wahren natürlichen,

aber knechtischen Liebe Gottes, die sie aus sich haben können, die heilige, freie und kindliche Liebe der Kinder Gottes." - und auf Seite 77: "Jedes Wesen hat seine Natur, die als solche eine g u t e Natur ist, unter allen Umständen und Verhältnissen (die menschliche namentlich bleibt so selbst nach dem Sündenfalle, durch welchen sie ihre ursprüngliche Güte verloren hat), und hat in ihr aktive Kräfte und das Streben nach einem Guten, das es durch die Entwicklung jener Kräfte erreichen kann und soll."⁺)

⁺) Zitiert aus: Th. Steinbüchel, a. a. O. 42.

Schicksal und Freiheit

Immer schon ist dem Gedanken der Freiheit in der Schicksalsgläubigkeit ein Widersacher entgegengetreten, der jegliche Freiheit, zumal im sittlichen Bereich aufzuheben gewillt war. Diese Gläubigkeit an das Fatum hat wohl ihren Grund in dem Bewußtsein der Menschen, von undurchschaubaren Mächten und Zusammenhängen getrieben zu sein, die keinen Raum für die Erfüllung eigenen Willens und Verlangens offenhalten. Bereits im Mythos und in den Anfängen der Philosophie tritt uns diese unabänderliche Notwendigkeit entgegen, wie der kurze geschichtliche Abriss gezeigt hat. Mag nun dieser kausale Zwang die verschiedensten Namen tragen¹⁾ - angefangen von der Sphinx als rätselhaftem Schicksal, der Ananke als Schicksalsnotwendigkeit, der Moira als tragischem und der Nemesis als rächendem Schicksal, der Pronoia als Schicksalsordnung, der Tyche als Zufall bis zum Daimon als innerem Müssen und der Heimarmene, wie der Stoiker sagt - immer handelt es sich letztlich, von seltenen Ausnahmen abgesehen, um das, was Nikolai Hartmann²⁾ in seiner Schicksalsdefinition ausspricht: "Schicksal ist unter allen Umständen, auch wenn es noch so sehr individuell ist, der äußerste Gegensatz zur Freiheit."

Dieses blinde, selbst der Gottheit gebietende Gesetz, wir treffen es immer im Zusammenhang mit einer materialistischen Weltanschauung, weiß mit einer Freiheit nichts anzufangen. Im Bereich der Natur und ihrer Gesetzmäßigkeiten, ausdrückbar in mathematischen Formeln, ebenso im Bereich des logischen Denkens zeigt sich, daß es gemäß den Voraussetzungen so sein muß, wie es ist. Auch in den übrigen Bereichen des Lebens trifft der Mensch auf wirkliche Gesetzmäßigkeiten, die unabhängig, aus sich selbst unbedingte Geltung haben. Was soll hier Freiheit? Vielfach wurde diese Gesetzmäßigkeit auch gar nicht als Zwang empfunden.

¹⁾ Joachim Konrad, Schicksal und Gott. Gütersloh 1947.

²⁾ Nikolai Hartmann, Ethik. Berlin und Leipzig 1926, 640.

den, sondern in dieser Notwendigkeit lag für den Schicksalsgläubigen die Ordnung des Daseins. Wo sie aber als Zwang, als Not und erdrückende Tragik empfunden wurde, da mußte sie nicht immer Verzweiflung und Ende bereiten, sondern konnte auch den Getroffenen stärken und nach dem Worte Senecas 'führen'. In diesem Ja zu einer Wirklichkeit, die sich weder um ein Ja noch um ein Nein kümmerte, lag denn auch die einzige Möglichkeit für den Fatalisten, sein Leben sittlich zu gestalten.

Nemesios setzt sich in vier Kapiteln (Kap. 35 - 38) mit dem Verhältnis zwischen menschlicher Freiheit und Schicksal auseinander. In der Hauptsache befaßt er sich mit dem Schicksal, das durch die Umdrehung der Gestirne den Lauf der Dinge regeln sollte. Der Glaube an den zwingenden Einfluß des Makrokosmos auf den Mikrokosmos Mensch ist alt. Nemesios erinnert selbst an die Ägypter als die Hauptvertreter der Astrologie und an ihre Verfechter in der Stoa. Hier war es vor allem Chrysipp¹⁾, der unter dem Einfluß des Aristoteles auf einen Bezug zwischen dem himmlischen und dem irdischen Geschehen verwies. So bewirkte der Mond nicht nur die Gezeiten, sondern nahm auch Einfluß auf das Wachstum der Austern und Muscheln und das Anschwellen der Leber von Mäusen. Auch die klimatischen Verhältnisse und ihre Folgen für den geistigen Zustand des Menschen schrieb er den Sternen zu. Solche Wechselwirkungen zwischen den einzelnen Körpern im Kosmos und ihr Einfluß auf den Charakter des Menschen sind nicht ausgeschlossen, heben aber keineswegs die sittliche Freiheit auf. Das ist aber der stoischen Lehre vielfach zu entnehmen. Darüber hinaus aber wies Chrysipp auf die Pähligkeit der Astrologen hin aus dem Zusammenstand der Gestirne am Geburtstag eines Menschen seine Zukunft, sein Schicksal vorauszusagen.

Diesen Auffassungen tritt Nemesios entschieden entgegen. Wer den Lauf der Gestirne als Ursache allen Geschehens bezeichnet, widersetzt sich nicht nur den allgemei-

¹Barth - Goedeckemeyer, Die Stoa 76.

nen Auffassungen, sondern nennt auch jegliches Wirken im Staate als nutzlos. Die Gesetze sind ohne Sinn, wertlos die Gerichte, die ja nur Unschuldige strafen. Sinnlos bleiben Tadel und Lob, ebenso das Gebet, da ja doch alles nach dem Schicksal verläuft. Selbst die Vorsehung scheint hinfällig zu sein; überdies gilt der Mensch nur mehr als Instrument kosmischer Vorgänge. Nicht nur der Leib, selbst die Gedanken in unserer Seele unterliegen diesen Vorgängen. Somit heben die Vertreter dieser Ansicht zusammen mit der Freiheit auch jegliche Möglichkeit auf. Es gibt nur mehr die Notwendigkeit. Die Schuld an einem Ehebruch oder an einem Mord trägt nicht jener, der solches beging, sondern die Sterne sind daran schuld. Letztlich aber ist es Gott, der den Sternen diesen Einfluß auftrug, und die Vertreter dieser Lehre halten Gott für die Ursache der schlimmsten Übel, wobei ihnen allerdings die Beweise für derartige Behauptungen fehlen. Allein man braucht auf diese Reden nicht hören, die doch unverschämte Gotteslästerungen und Unsinn bedeuten.

Nemesios ist nicht der Erste, der darauf hinweist, man dürfe Gott und die Gestirne nicht als die Ursache der Bosheit im Menschen und des Übels an sich beschuldigen. Bereits die Kirchenväter vor ihm taten das. Im 'Sechstagerwerk' Basilios' des Großen lesen wir (VI, 7): Ἐν δὲ τοῦ τοῦ οὐτοῦ λόγου πολὺ μὲν τὸ ἀνόητον, πολλὰ γὰρ δὲ τὸ ἀδεῖς. οἱ γὰρ κακοῖσι τῶν ἀστέρων τῆς ἑαυτῶν τοιότητος ἐπὶ τὸν τοιόδε αὐτοῦ τὴν αἰτίαν μετεπιθέσθαι. Εἰ μὲν γὰρ ἐκ φύσεως αὐτῶν τὸ κακόν, ὁ δημιουργὸς ἔσται τοῦ κακοῦ ποιητής· εἰ δὲ προαίρεσις κακύνονται, πρῶτον μὲν ἔσται ἡ προαίρεσις, λεηλεμένης καὶ αὐτοκρατορικῆς ταύτης ὁρμῆς κεκρημένα.

Nun gibt es freilich solche unter diesen Schicksalsanhängern - es sind in der Hauptsache die Stoiker Chrysipp und Philopator, die die Willensfreiheit gelten lassen und mit dem Schicksal zu vereinbaren suchen. Nach ihrer Auffassung trägt ein jedes Glied der Schöpfung in sich sein Schicksal. Das Wasser etwa birgt von Natur aus die Kälte,

einer Pflanze ist das Tragen ihrer spezifischen Frucht bestimmt, ein Stein fällt notwendig von oben nach unten und dem Feuer ist es eigen von unten nach oben zu brennen. Ganz analog trägt auch der Mensch sein Schicksal in sich, zum Beispiel die Zustimmung und das Begehren. Wird nun dieses sein inneres Los durch keine äußere Schicksalsaufung beeinflußt, dann ist der Mensch ganz frei in seinem Handeln; in jedem Fall wird sich dieses innermenschliche Schicksal erfüllen. Jedoch was bedeutet das in seiner letzten Konsequenz? ... πάντα κατ' ἐμαρτυρίην γίνεσθαι. Unterliegen nämlich die Triebe dem Schicksal, erhalten von dort ihren Lauf und ihre Hemmung, dann ist es doch offenkundig, daß alles nach dem Schicksal geschieht, auch das, was in den Bereich einer sogenannten Willensfreiheit zu gehören scheint.

Für Chrysipp und die gesamte Schule war das Fatum der Begriff, der die Ursache des Geschehens am zutreffendsten bezeichnete.¹⁾ Das Schicksal bedeutete das Weltgesetz, die alles durchwaltende Vernunft. Es war Notwendigkeit, aber nicht eine äußere, gewalttätige Notwendigkeit, sondern eine, die in der Natur der einzelnen Dinge selbst lag. Für Chrysipp und die meisten der Stoiker - ausgenommen eigentlich nur Kleanthes, der sich in etwa vom Schulgründer entfernte - war diese Notwendigkeit mit dem Willen Gottes, der $\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\iota$ völlig identisch. Ihr ganzes Bemühen galt dieses Schicksal gegen die Einwände seiner Gegner zu verteidigen. Epikur mit seiner Lehre vom ursachlosen Geschehen wirkte hierbei geradezu aufreizend und verführte dazu von einem extremen Indeterminismus in einen extremen Determinismus zu verfallen. Man brauchte doch nur die Natur zu betrachten, so sah man, wie etwas die ganze Welt durchwaltete. Außerdem mußte ein ursachloses Geschehen notwendig ein Werden aus Nichts bedeuten. Das war aber für den Stoiker völlig ausgeschlossen.

Chrysipp maß auch der Mantik großen Wert bei. Aus ihr, dem Vorherwissen und Vorhersagen des Zukünftigen ließ

¹⁾ Barth - Goedeckemeyer, a. a. O. 84f.

sich wiederum feststellen, daß die Zukunft bereits festliegen muß, da sie ja sonst nicht vorausgewußt werden könne. Das Objekt des Vorherwissens muß dem Vorherwissen vorangehen. Das Vorherwissen selbst aber wird dadurch möglich, daß auch die Gedankenbewegungen im Seher Ausdruck des im Menschen selbst wirkenden Fatums sind. Man braucht sich nur diesen Gedankenbewegungen und Geisteseeinflüssen frei zu ergeben. Auch die Existenz der Götter war dem Stoiker ein Schicksalsbeweis. Von Göttern muß man annehmen, daß sie alles wissen; es muß demnach auch alles so eintreten, wie sie es wissen. Freiheit erschöpft sich hier im freien Ergeben oder im Ablehnen und damit im Scheitern. So verstand sie denn auch Seneca, wie oben bereits hingewiesen wurde¹⁾. Kein Gebet und kein Opfer vermag ändernd einzugreifen. Der einzige Weg zur Glückseligkeit ist der, dem Ruf der Natur zu folgen, sich dem Willen Gottes zu unterwerfen, ja mehr noch, ihn in den eigenen Willen aufzunehmen, soweit man ihn zu kennen glaubt zu vollziehen und damit die eigentliche Freiheit zu beweisen. "Denn nur darin besteht seine (des Menschen) Würde und sein Adel und zugleich seine höchste und schönste Tugend, die Seelengröße, daß er getragen von einer durch eigene Kraft gebildeten Vernunft vom Schicksal nie besiegt werden kann, daß er von ihr geleitet auf alles gefaßt unbeirrt und tapfer - wie ein Mann - nach dem einmal angenommenen Grundsatz zu leben oder unter Führung Gottes den ihm im Lebenskampfe angewiesenen Posten als guter Soldat mit Ehren zu halten vermag." Im übrigen kümmert sich keine Schicksalsfügung um den einzelnen Getroffenen und seine Gesinnung. Erst dieser Getroffene vermag dieser Fügung in der Weise, in der er ihr gegenübertritt, Wert oder Unwert zu verleihen. Sogar der Tod, als das größte Übel ist vom Schicksal her gesehen an sich etwas Gleichgültiges. Erst der Sterbende, der ihn als das nimmt, was er ist, wird sich über ihn erheben.

Nach Nemesios liegt der Fehler im Denken dieser Phi-

¹⁾ Siehe auch Barth - Goedeckemeyer, a. a. O. 195ff.

losophen darin, daß sie die Verhältnisse des Menschen mit denen der vernunft- und seelenlosen Schöpfung identifizieren. Der Mensch aber ist durch die Vernunft über den gesamten Bereich der irdischen Schöpfung emporgehoben, und hier wurzelt auch die rechtverstandene Freiheit.

Der Bischof schenkt seine besondere Aufmerksamkeit der Astrologie der alten Ägypter. Diese Weisen erachteten das Fatum, das die Sterne diktieren als wahr. Nur durch Gebet und Opfer - ganz im Gegensatz zur Stoa - kann der Mensch die Schicksalsfügungen beeinflussen und Schicksalsschläge abwenden. So kennen diese Astrologen verschiedene Verehrungsweisen, die beruhigend auf die Sterne wirken; außerdem reden sie noch von anderen höheren Kräften, die ebenfalls auf die Sterne Einfluß haben. Ganz abgesehen davon, daß das Schicksal und alle Zufälligkeiten unbekannt sind, erhebt sich die Frage, wie kann, wenn alles unter dem Einfluß des Schicksals steht, gerade das Gebet in unserer Hand liegen, während sämtliche anderen Handlungen und Vorsätze des Menschen von den Gestirnen abhängen. Ebenso verhält es sich mit der Beschwörung des Schicksals durch Sühnopfer. Können alle Menschen mit Hilfe dieser Opfer das Fatum lenken oder nur einige, und wer sind dann diese wenigen? Wer entscheidet diese Frage? Ist es aber das Fatum, das die einen die Götter verehren läßt und andere wieder nicht, dann geschieht ja doch alles nach der Notwendigkeit. Nimmt man aber die Ägypter hinsichtlich ihrer Auffassung vom Gebet beim Wort, dann wird immerhin klar, daß zumindest das Gebet und die Verehrung Gottes in der Kraft des Menschen liegen. Diese Mittel aber sind nicht geringer als das Schicksal, sondern mächtiger, vermögen sie doch Einfluß auf dieses auszuüben.

Nemesios wendet sich dann einer Reihe von Denkern zu, die er zu den gelehrtesten Griechen zählt. Diese Männer behaupten hinsichtlich des Schicksals, der Mensch habe wohl die Wahl seiner Handlungen in Händen, allein die Erfüllung seines Strebens liegt in der Hand des Fatums. Diese Auffassung birgt einen richtigen Gedanken und einen irrigen. Wenn diese Männer die Wahl der Handlungen

dem Menschen zuschreiben, die Erfüllung jedoch nicht, so haben sie vollkommen recht. Darin aber irren sie sich, wenn sie diese Erfüllung vom Schicksal abhängig sein lassen. Es ist nämlich unlogisch, daß das Schicksal etwas vermag, etwas anderes nicht. Demnach wäre außerdem der Mensch mächtiger als das Schicksal, weil er dieses durch seine Wahl bestimmt. Hier tritt nun für den christlichen Denker ein neuer Begriff auf, ein Begriff, den zwar schon heidnisches Denken kannte, der aber im Lichte der Offenbarung ein ganz neues Gesicht bekommt: $\delta \acute{\epsilon} \omicron \nu$, $\pi \rho \acute{o} \nu \omicron \upsilon \alpha \nu$ λέγειν αἰτίαν τῆς ἐκβάσεως τῶν πραγμάτων. $\tau \rho \omicron \nu \acute{o} \upsilon \varsigma$ γάρ τοῦτο καὶ ἄλλον ἔχον ἢ εἰμαρμένης. $\tau \eta \varsigma$ γάρ, $\tau \rho \omicron \nu \acute{o} \upsilon \varsigma$ ὁδόν, τὸ ἐκάστῳ νέμεν κατὰ τὸ $\delta \upsilon \mu \phi \epsilon \rho \omicron \nu$ ἐκάστῳ. (Matth. 300) Im nächsten Abschnitt wird die Lehre von der göttlichen Vorsehung bei Nemesios ausführliche Behandlung finden und es wird sich zeigen, inwiefern sich stoisches fatum und stoische Vorsehung von der spezifisch christlichen Vorsehung abheben.

Wird nun das Schicksal als eine ununterbrochene Ursachenreihe, als unveränderliche Ordnung ganz im Sinne der Stoiker aufgefaßt, so kümmert es sich in seinem Geschehen nicht um das Wünschen und Wollen des Menschen, sondern ereignet sich in seinem unabänderlichen Zwang. Wo unterscheidet sich da noch der vorsatzlose Mensch vom Menschen, der nach Vorsätzen leben will? Was bedeutet dann schon der Kampf zwischen Vernunft und Trieb? Wo liegt der Unterschied zwischen einem Enthaltamen und einem Triebmenschen? Wenn alles zwangsläufig geschieht, warum dann noch Streit und Aufregung? Für diese zunächst ungelösten Probleme versucht der christliche Bischof in der Lehre Platons über das Schicksal eine befriedigende Antwort zu finden.

Platon bezeichnet mit dem Wort Schicksal ein Zweifaches. Das eine Schicksal nennt er substantiell, das andere wirksam - τὴν μὲν, κατ' οὐδάν, τὴν δὲ, κατ' ἐνέργειαν. -. Das substantielle Schicksal ist die Seele des Alls, das wirksame Schicksal bezeichnet er als ewiges, göttliches Gesetz, dem keiner entkommt. Dieses Gesetz wurde von dem ersten und obersten Gott der Seele des Alls

zur Verwaltung aller Dinge übergeben. Dieses wirksame Schicksal nun nannte Platon auch das Schicksal der Vorsehung; denn von der Vorsehung her erhalte das Schicksal seinen Namen. Alles nämlich, was sich nach dem Schicksal ereigne, geschehe auch nach der Vorsehung; die Umkehrung dieses Verhältnisses freilich bestehe nicht. Dieses göttliche Gesetz, das nach Platon zugleich Vorsehung und Schicksal verbindet, birgt jegliches Geschehen in sich. Was das Verhältnis der menschlichen Freiheit zu diesem göttlichen Gesetz betrifft, so räumt das Gesetz der Freiheit Möglichkeiten ein. Die Wahl einer Handlung liegt nach Platon demnach in unserer Macht. Ist die Voraussetzung für diese Handlung aber erfüllt, dann übernimmt das Schicksal den weiteren Verlauf des Geschehens. Nemesios verdeutlicht das mit einem Beispiel. Der Mensch kann den Vorsatz fassen zu Schiff eine Reise zu unternehmen. Sind die Vorbereitungen und Voraussetzungen für dieses Unternehmen getroffen, so treten Begleiterscheinungen auf, die nicht mehr in unserem Machtbereich liegen, etwa ein Schiffbruch. Somit gibt es Dinge, die mit unserem Willen übereinstimmen und Dinge, die ungeachtet unseres Willens zwangsläufig eintreten. Hieraus leitet Platon eindeutig die Verantwortlichkeit des Menschen ab. Gott treffe keineswegs die Schuld; denn: ἀδελφότητος εἶναι τὴν ἀρετὴν (Matth. 306); der Mensch konnte die Tugend erwählen. Faßt man Platons Auffassung über das Verhältnis von Freiheit und Schicksal, so wie sie Nemesios wiedergibt, zusammen, dann sind unsere Vorsätze frei, die Erfüllung dieser Vorsätze jedoch liegt in der Macht des Fatums.

Diese Auffassung Platons nennt der Bischof, wie bereits oben gezeigt wurde, nur zum Teil richtig. Wenn der Philosoph das Schicksal als Gottes Gebot und als seinen Willen auffaßt, dann kommt er der christlichen Meinung vom Schicksal sehr nahe; denn den göttlichen Worten gemäß lenkt nur die Vorsehung das All. Ein wesentlicher Unterschied aber tritt dort zu Tage, wo er von notwendigen Folgen jener Handlungen spricht, die in der menschlichen Willensfreiheit ihren Anfang nahmen. Nach der christlichen

Lehre folgen die Werke der Vorsehung nicht einer unabwendbaren Notwendigkeit, sondern einer Möglichkeit. Wären sie einer unabwendbaren Notwendigkeit unterworfen, dann wäre das Gebet ohne Wert. Platon kennt nur für den Anfang einer Handlung das Gebet, damit eine gute Wahl getroffen werde. Ist die Wahl einmal vollzogen, richtet das Gebet nichts mehr aus, da ja alles weitere einem Zwang unterliegt. Für den Christen verliert auch hier das Gebet nicht an Kraft; denn: *ἐπὶ τῇ προνοίᾳ γὰρ εἶναι τὸ ναυαχῆσαι τὸν πλεόντα, καὶ μὴ, οὐκ ἐξ ἀνάγκης μέντοι τὸ ἕτερον αὐτῶν, ἀλλ' ἐνδεχομένως* (Matth. 307). An dieser Stelle zeigt uns der Bischof sein Gottesbild und seine Auffassung von der Freiheit Gottes. Gott unterliegt nicht dem Zwang einer Notwendigkeit, noch dient er dem Zwang. Wie sollte er das als Schöpfer des Zwanges! Der Schöpfung legte er Gesetze auf, nach denen die Gestirne ihre ewigen Bahnen ziehen, das Meer seine Grenzen findet. Wenn einige nun diese Gesetze als Schicksal bezeichnen möchten, so ist dagegen ja nichts einzuwenden; hier handelt es sich um reine Naturkausalität. Außerdem geht es Nemesios nicht um Wortklaubereien. Gott aber steht nicht nur außerhalb dieses Zwanges, sondern er ist der Gebieter und Schöpfer *ἐξουσία γὰρ ὧν καὶ φύσις ἐξουσιαστικὴ, οὐδὲν οὔτε φύσει ἀνάγκη, οὔτε θεοῦ νόμου ποιεῖ πάντα δὲ ἐβλὼν αὐτῷ ἐνδεχόμενα καὶ τὰ ἀνεκκαῖα*. (Matth. 308). Als Beweis läßt sich anführen, daß Gott einmal sogar Sonne und Mond still stehen ließ und damit selber zeigte, daß bei ihm nichts unmöglich ist. Ebenso bewahrte er einige Menschen, wie Elias und Enoch vor dem Tode, um sein freies Wollen zu offenbaren.

Versucht man den Kern des Verhältnisses zwischen Freiheit und Schicksal bei Nemesios herauszuschälen, so zeigt sich, daß Nemesios entschieden für die sittliche Freiheit einzutreten gewillt ist. Gilt es die Freiheit gegen das Schicksal zu verteidigen, dann ist es unerläßlich, mit philosophischen Mitteln zu arbeiten, denen die Fatalisten

Glauben schenken können, ja müssen, weil es sich um ihre eigenen Methoden handelt. Zugleich aber ist es notwendig, immer wieder, anfangs nur mäßig, später immer zahlreicher und entschiedener auf das Neue, das eigentümlich Christliche hinzuweisen.

Den altägyptischen kosmischen Fatalismus zu widerlegen fiel dem Bischof nicht schwer, da diese Lehre ja letztlich inkonsequent war und den Widerspruch in sich barg. Wenn alles nach dem Schicksal verläuft, dieses Schicksal aber mit Gebet gelenkt werden kann, dann ist die Macht des Schicksals gebrochen.

Schwierigkeiten bereiten die Stoiker. Will man gegen sie die Freiheit verteidigen, so muß man zunächst ihr Gottesbild korrigieren. Wer vom Allogos spricht, Schicksal und Gott identifiziert und den Bezug zu dieser Gottheit in einer verschwommenen Einigung seines Geistes mit einem unpersönlichen göttlichen Geist sieht, der kann den Weg zu echter Freiheit nicht finden.

Letztlich gilt dies auch für Platon, mag er noch so sehr der christlichen Auffassung nahekomen und die sittliche Freiheit verteidigen. Wenn der einmal gefaßte Plan in einen unpersönlichen Zwang, eine unveränderliche Notwendigkeit eingespannt ist, so daß auch das Gebet seinen Sinn verliert, dann wird die Freiheit - mag Platon auch hier noch an der Verantwortung und Freiheit des Menschen festhalten - doch äußerst fragwürdig.

Die Lösung des Problems kann nur dort gelingen, wo jener alte Begriff der $\tau\epsilon\theta\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ seinen christlichen Bedeutungswandel erfährt und aus einem unpersönlichen Sklavenverhältnis ein persönliches Vater - Kindverhältnis entsteht.¹⁾

"Das Schicksal ist ein 'Es'. Ja es ist 'das Es' schlechthin. Wenn der Mensch aus dem Unwillkürlichen

¹ Eine genauere Darstellung dieses Begriffes in seiner altheidnischen Bedeutung als Vergleichsbasis für seine eigentümlich christliche Bedeutung sei dem nächsten Abschnitt vorbehalten.

heraus 'es' sagt, meint er das Schicksal und die Preisgegebenheit an dessen Macht, welche im Letzten weder Gerechtigkeit noch Weisheit, weder Ehrfurcht noch Güte kennt; auf deren Grund Kälte, Gleichgültigkeit, Sinnlosigkeit, ja das Böse selbst zu liegen scheinen. Das Gefühl davon drückt als dumpfe Last im Gemüt. Es bildet den innersten Kern der Schwermut. Dieses Schicksal gibt es im Raum der Offenbarung nicht. Sobald im Leben des Menschen der christliche Glaube mächtig wird, wandelt sich das Schicksalsgefühl... Sobald der Mensch an Christus glaubt, wird in seiner Daseinsführung aus dem Schicksalsbezug der der **Vorsehung.**"¹⁾

¹Romano Guardini, Freiheit Gnade Schicksal. München ⁴1956, 214/235

Vorsehung und Freiheit

In der heidnischen Philosophie war es das Fatum, das die sittliche Freiheit des Menschen aufzuheben schien. Dieses Problem trat auch im Christentum auf. Der neuverstandene Vorsehungsbegriff, das fatum christianum barg nicht minder diese Gefahr für die Freiheit, zumal Vorsehung als Wille Gottes - $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\nu\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (Matth. 343) verstanden wurde; wie aber kann göttlicher und menschlicher Wille vereinbart werden? Hier erwuchs den Vätern eine Aufgabe, von deren Lösung wesentlich der Bestand christlicher Sittlichkeit abhing.

Zunächst war es notwendig, diesen neuen - nur dem Namen nach alten Begriff - von seiner vorchristlichen Bedeutung abzuheben.

Der Vorsehungsbegriff ist beinahe so alt¹⁾ wie das abendländische Denken überhaupt. Das Nachsinnen über die Zweckmäßigkeit in der Welt beginnt im 5. Jahrhundert und bereits Herodot spricht von diesen naturphilosophischen Gedanken, in denen schon das Wort $\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ gebräuchlich war. Xenophon schenkt der anthropozentrischen Teleologie in seinen Memorabilien (I, 4 und IV, 3) große Aufmerksamkeit. Dem griechischen Denken war an und für sich diese Anthropozentrie fremd, nur in Aristoteles' Politik begegnen wir diesem Gedankengut. Wohl gibt es für den Griechen nichts Gewaltigeres als den Menschen, aber daraus kann nicht eine ursprüngliche Dienstbarkeit der übrigen Schöpfung abgeleitet werden. Erst in der Stoa wird dann dieses Gut von neuem aufgegriffen und aus der Teleologie die Vorsehung neu abgeleitet und begründet. Für den Stoiker zeigte sich die $\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ überall und er wurde nicht müde, sie allenthalben aufzuspüren. Die Fürsorge der Natur arbeitet nach einem ewigen Plan und mit diesem Plan verbindet sich der Gedanke der Schönheit. Erhob sich aber nach

¹⁾ Max Pohlenz, Die Stoa. Göttingen 1948, 98 ff.

der Beantwortung der Frage des 'Woher' die Frage des 'Wofür', so bestand für den Stoiker nicht der geringste Zweifel, daß es Gott und der Mensch, als Vernunftwesen, als Höhepunkte des Seins seien, für die alles auf das Vollkommenste geordnet sei. Freilich trat sehr bald der Einwand auf, daß so manches in der Schöpfung nicht so recht dem Gedanken der Ordnung und Schönheit einzufügen sei; es gebe Giftpflanzen und es länden sich wilde Tiere, die die Kraft des Menschen bei weitem überbieten. Aber auch hier wußte sich der Stoiker zu helfen, indem er auf die Vernunft des Menschen hinwies, die gerade durch diesen scheinbaren Mangel zu immer neuen Erfindungen angeregt werde und mit diesen Erfindungen den größten Schwierigkeiten gewachsen sei.

Weit schwieriger war die Entkräftung des Einwandes gegen die Vorsehung aus dem nicht wegzuleugnenden Übel in der Welt. Hier eine überzeugende und einfache Antwort zu geben war den Stoikern nicht möglich. Sie versuchten teils darin die Lösung zu sehen, als durch das Bestehen des Stoffes Unvollkommenheiten unumgänglich seien, zum Teil war es für sie eine logische Notwendigkeit, da ohne das Übel das Gute nicht möglich sei. Trotz des Übels, das nur als sittliches überhaupt anerkannt wurde - physisches Übel wurde als scheinbares abgetan - sollte nicht der Blick für das Ganze verloren werden, das eindeutig das Walten einer Vorsehung bewies.

In Zenons¹⁾ fatalistischem Pantheismus fiel Schicksal und Vorsehung zusammen, ein Gedanke, der, wie bereits gezeigt wurde, nur bei Kleanthes Ablehnung findet. Für Kleanthes²⁾ war zwar die ganze Vorsehung schicksalshaft, nicht aber hat das Schicksal in jedem Fall mit der Vorsehung etwas zu tun. So war die Schlechtigkeit des Menschen zwar schicksalgebunden, aber nicht von der göttlichen Vorsehung bestimmt; damit hoffte er Gott von allem

¹Barth - Goedeckemeyer, Die Stoa. 23.

²a. a. O. 46.

Bösen frei zu halten. Chrysipp¹⁾, der diesem Problem von allen die größte Aufmerksamkeit zollte, schloß sich wieder Zenon an und hielt an der Identität zwischen Schicksal und Vorsehung fest. Vorsehung ist ihm der Begriff, der das Wesen Gottes am besten kennzeichnet, dem gemäß alles in der Welt seinen Verlauf nimmt; "alles hat Gottes Wille, der eben deshalb mit dem Fatum identisch ist, von Anfang an so vorgesehen und aneinandergefügt, wie es für den Zweck der Welt am besten war."²⁾ Bei keinem Stoiker wurde die Teleologie so ausgearbeitet wie bei Chrysipp. Gott ist nicht nur nach Epikur für sich allein selig, sondern kümmert sich auch um die Menschen. Das beweist die Ordnung der Sternenwelt. Das beweisen die Pflanzen und Tiere und Chrysipp spart nicht an einzelnen Beispielen. So ist das Pferd für den Kampf, der Hund für die Jagd und der Pfau mit seinem prächtigen Schwanz zur Erhebung am Schönen - alles eben auf den Menschen hin erschaffen. Auch dieser stoische Philosoph konnte nicht umhin den Einwänden, die auf das Übel hinwiesen, zu begegnen, und gerade er gilt als der eigentliche Begründer der Rechtfertigung Gottes und seiner Schöpfung, der Theodizee. Dabei nahm er die logischen Mittel, zum Guten gehöre notwendig das Übel, zu Hilfe; bediente sich des Gedankens, daß mit der Zweckmäßigkeit Unzweckmäßiges notwendig verbunden sei: ein zweckmäßig fein gebauter Schädelknochen sei eben leicht verletzbar; verwies auf die kosmologische Überlegung bei der Beurteilung des Einzelnen den Blick für das Ganze nicht zu verlieren: so sei der Krieg als Mittel gegen die Übervölkerung zu rechtfertigen; und betonte auch das sittlich-erziehliche Moment, als gerade das Übel dazu angetan sei, den Schlechten zu strafen und den Guten zu warnen und zu läutern: so erzögen zum Beispiel die Wanzen zum frühzeitigen Aufstehen.

Bei all diesen Erwiderungen ist es Chrysipp freilich

¹⁾ a. a. O. 91 f.

²⁾ a. a. O. 91.

zuweilen unterlaufen zu behaupten, Gott wisse nicht alles, kümmere sich nicht um jede Kleinigkeit. Außerdem liege zum größten Teil die Schuld bei jenen Dämonen, denen die Aufsicht über die Welt anvertraut sei. Es offenbare sich auch nicht in jedem Falle sofort die Absicht der Vorsehung und vieles zeige erst viel später seinen Sinn und Zweck.

Bei dem theologischer ausgerichteten Poseidonios¹⁾ spielt der Vorsehungsgedanke eine der größten Rollen. Auch hier ist Vorsehung schicksalsmäßig verstanden, als ein von Beginn an kausal bestimmter Ablauf. Und trotzdem tritt nun im Vergleich zu Chrysipp etwas Neues auf. Für Poseidonios bedeutet Vorsehung "vor allem eine Steigerung des Vertrauens des Menschen auf die Güte Gottes."²⁾ Hier tritt der Stoiker energisch der Lehre Epikurs entgegen, der die Götter für nichts, auch nicht für die Menschen sorgen ließ, der - eigentlich Atheist - auf die Götter nur zu sprechen kam, um sich nicht den Haß der Mitmenschen zuzuziehen.

Faßt man all diese vergleichenden Gedanken über den stoischen Vorsehungsbegriff beziehungsweise Schicksalsbegriff zusammen, so kommt man zu dem Ergebnis, daß vieles vom Christentum übernommen werden konnte; es sei nur an die theozentrische und anthropozentrische Teleologie und an die Auslegung der Vorsehung als göttlichen Willen erinnert. Der wesentliche Unterschied zwischen stoischer und christlicher Vorsehung, zwischen stoischer und christlicher Schicksalsauffassung kommt aus den spezifischen Gottesbildern. Stand auf der einen Seite ein unpersönlicher Pantheismus, der nicht umhin konnte Schicksal und Vorsehung vereint als kausale Notwendigkeit zu fassen, eine Notwendigkeit, in die Willensfreiheit nur in einer äußerst fragwürdigen Auslegung paßte, so begegnet man in der neuen Lehre einem Vorsehungsbegriff, der die persönliche Vater-Kind-Beziehung bis in den kleinsten Bereich

¹ a. a. O. 147 f.

² a. a. O. 147.

sich erstrecken läßt.

Die menschliche Willensfreiheit und die göttliche Vorsehung sind zwei Fundamentalwahrheiten sowohl der Theologie als auch der christlichen Philosophie. Trotzdem bleiben sie letztlich in ihrem Verhältnis zueinander geheimnisvoll und werden rational nie ganz durchschaubar werden. "Gerade deshalb, weil diese beiden elementaren Gegenstände unseres Glaubens und unseres Wissens für uns so geheimnisvoll sind, und weil wir sie trotzdem als Grundwahrheiten unserer christlichen Geisteswissenschaften anerkennen müssen, sie sogar von der allergrößten Bedeutung sind für die ethische Auffassung und Führung des Lebens— gerade deshalb kann der Menschegeist nicht umhin, seine Freiheit und das göttliche Vorherwissen immer von neuem zu betrachten und sich *e i n i g e r m a ß e n w e n i g s t e n s* Rechenschaft darüber zu verschaffen... Übrigens ist gerade das Verhältnis der menschlichen Freiheit und des göttlichen Vorherwissens von der zentralsten Bedeutung für die Erkenntnis der metaphysischen Grundlage des ethischen Lebens wie für das Verständnis des übernatürlichen Problems von der Rechtfertigung."¹⁾

Welche Fassung gibt nun Nemesios von Emesa dem Begriff der göttlichen Vorsehung und in welchem Verhältnis sieht er diesen Begriff zur menschlichen Willensfreiheit? Die drei letzten Kapitel behandeln dieses Problem.

Der Bischof geht von der Überlegung aus, daß nicht jeder, der den Vorsatz in sich trägt, einen anderen zu töten, auch zur Verwirklichung dieses Vorsatzes gelangt: "ῥέοντες, δὲ τούτων πρὸς ἕαμεν αἰτίαν εἶναι, καὶ οὐχ εἰμαρμένους."

Zunächst gilt es die Existenz der göttlichen Vorsehung zu erweisen.

Ein Jude, so meint Nemesios, wird die Vorsehung, ob-

¹Karl Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin. Freiburg/Br. 1908, V, VII.

gleich ihm die Wunder im Lande Ägypten und die Ereignisse in der Wüste bekannt sind, obschon er die Fügungen der Vorsehung an den Propheten und in Babylon erfuhr, Fügungen, die nicht den geringsten Zweifel aufkommen lassen, nicht kennen. All das aber überzeugt die Christen von der Existenz der Vorsehung, "μάλιβτα δὲ τὸ θεϊότατον καὶ δι' ὑπερβολὴν φιλανθρωπίας ἀπειτότατον ἔργον τῆς προνοίας, ἣ δι' ἡμῶν ἐνδωκάτωδὲ τοῦ θεοῦ"

Die Überlegung, in der Menschwerdung des Gottessohnes den Hauptbeweis der göttlichen Vorsehung zu sehen, treffen wir bei den Vätern immer wieder. Bereits in der Schrift findet sich dieser Gedanke¹⁾, dort, wo Christus von sich selbst sagt: "ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σώσαι τὸ ἀπολωλός" Und Paulus weiß den Menschen durch die Menschwerdung und die Erlösungstat des Gottessohnes aus dem Sklavenstand zur Gotteskindschaft berufen?²⁾ "οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἤμεν νόμιοι, ἀπὸ τὰ ἔτοιχευα τοῦ κόσμου ἡμεῖς αὐτοὶ δεδουλωμένοι· ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξατέλειεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐν γυναικὶ, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν νομοθεσίαν ἀπολάβωμεν. ὅτε δὲ ἔδωκε υἱοῦ, ἐξατέλειεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ἐξ τῆς καρδίας ἡμῶν, κατὰ τὸν ἀββὰ ὁ πατήρ. ὥστε οὐκέτι εἰ δοῦλοι, ἀλλὰ υἱοί· εἰ δὲ υἱοί, καὶ κληρονόμοι διὰ θεοῦ."

Von den Vätern weist besonders Gregor von Nazianz³⁾ auf die Vorsehung des Schöpfers hin, die alles leitet: "πῶς οὖν τὸν κόσμον πάντα κόσμον... προνοίᾳ διοικούμενον" und wendet sich hier unmittelbar dem Gottessohn zu, der Mensch wurde: "ἵνα ὅλως δοὺς τὴν ζωηγίαν χυρίηται, ὅλον τὸ κατὰ κρεῖμα λυόμεν τῆς ἐκμαρτείας."

¹ Lk. 19, 10.

² Gal. 4, 3-7.

³ Or. 40, 45 - Migne Patrol. Gr. 36, 424.

Auch Theodoret von Cyrus, unter dessen apologetischen Schriften besonders die zehn *R e d e n ü b e r*

die *V o r s e h u n g* hervortreten, die für ein gebildetes Auditorium in Antiochien bestimmt waren, sieht in der Menschwerdung Christi den Beweis für die Vorsehung:¹⁾

"...ὡς, δὴ λον γε ὄντος, ὅτε προνοεῖ τῶν θλων δ
Του γένος, ἑμαχός δὴ πονθεν καὶ ἀναμφιβόλως
δεδεικται τῆς τοῦ Σωτῆρος οἰκονομίης ὁ λόγος."

Im Mittelalter war es dann Thomas von Aquin, der diesen Gedanken aufgriff und weiterspann: "Conveniens tamen fuit Deo secundum infinitam excellentiam bonitatis eius, ut sibi eam uniret pro salute humana!"²⁾ Thomas verweist auf Johannes (3, 16) - So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengelange, sondern das ewige Leben habe. - und auf das Zeugnis der Väter, und führt den Nachweis, daß der Allmacht Gottes auch ein anderer Weg zur Genugtuung offenstand; daß Gott aber gerade die Menschwerdung seines Sohnes wählte, zeuge von seiner besonderen Fürsorge für das Menschengeschlecht, zeige am deutlichsten, "quantum diligeret nos Deus."³⁾

So herrscht bei vielen Mystikern und Theologen "eine so reiche und tiefe Einsicht in die Zusammenhänge zwischen Vorsehung und Erlösung, die die theologischen Spekulationen oft zu den Höhen des Gebetes emportrug." ⁴⁾

Nemesios geht es darum, den christlichen Vorsehungsbegriff gegen die Juden und Heiden zu verteidigen. Die Beweise für die Vorsehung sind an und für sich die gleichen wie die Beweise für die Existenz Gottes. Es ist in erster Linie der kosmologische Gottesbeweis, der Beweis aus der Ordnung, dem dauernden Entstehen und Vergehen, der nicht nur die bloße Existenz Gottes, sondern ebenso

¹⁾ Graecorum affectionum curatio VI, Migne Patrol. Gr. 83, 984f.

²⁾ S. Th. III q. 1a. 1 ad 2.

³⁾ S. Th. III q. 1a. 21. c.

⁴⁾ Jos. Ranft, Der Vorsehungsbegriff in seiner Bedeutung für die katholische Dogmatik. Eichstätt 1928, 22f.

seine dauernde Fürsicht für seine Schöpfung festhält. Auch die Strafen, die bösem Tun folgen und das Aufkommen verborgener Übeltaten weisen auf die Vorsehung hin. Bei allen Völkern finden sich hierfür Beispiele. Pinesios erwähnt aus der Schrift des alten Bundes die Leiden der Susanna und erzählt aus dem griechischen Schrifttum die Geschichte von dem Dichter Ibykos und den Kranichen - sogar sehr ausführlich, da er die Kenntnis der griechischen Literatur bei seinen christlichen Lesern offenbar nicht voraussetzen kann.

Der Einwand, viel Unrecht bleibe ungestraft, reicht nicht aus, die Vorsehung zu widerlegen, "οὐ γὰρ καθ' ἓνα μόνον τρόπον ποιεῖται τῶν ἀνθρώπων τὴν ἐπιμέλειαν, ἀλλὰ κατὰ πολλοὺς καὶ διαφόρους." (Matth. 335f.) Besonders aus der allgemein geltenden Ansicht, man müsse zu Gott beten und ihm in geweihten Rhythmen Opfer bringen, läßt deutlich die Vorsehung erkennen. Denn würde es keine Vorsehung geben, zu wem sollte man denn beten? Der Bischof folgert auch aus dem natürlichen Bewußtsein des Menschen, für seine guten Taten einmal Lohn zu empfangen, die Existenz der Vorsehung. Leugnet man die Vorsehung, so ist es jenen Menschen, die Böses tun können, überlassen, dies auch zu tun. Mitleid und Gottesfurcht, alle Tugenden und deren Krone, die Frömmigkeit bleiben leeres Gehabe, wenn Gott nicht sorgt, nicht straft, nicht belohnt, die Not nicht lindert. Vor einem solchen Gott könnte man sich nicht niederknien. - "Ἀλλ' οὐ δυνατὸν εἶναι τὰ αὐτὰ τοῦς καθ' ἐκείτην ἐχέδον ἡμέραν γενναίους." Denn Gott ist gut und weil er gut ist, zeigt er sich auch wohlthätig, in seinen Wohltaten aber offenbart sich seine Vorsehung.

Bei der Darstellung der göttlichen Vorsehung darf nicht der Fehler gemacht werden diesen Begriff mit der Schöpfung zu verwechseln, wie es einigen unterlaufen ist, (Matth. 330) die die Schöpfung preisen, anstatt die Vorsehung. Freilich weist die Schöpfung auch auf die Vorsehung hin, beide haben ja in Gott ihren Ursprung, aber beide Begriffe sind äußerst verschieden voneinander; - "οὐ γὰρ

ταὐτὸν ἔτε προνοία καὶ κτίσις." Diese Unterscheidung ist deshalb so wichtig, um gerade der Vorsehung neben der Schöpfung ihre Eigenstellung, ihren Eigenwert zu verleihen, und damit ihre Notwendigkeit zu unterstreichen. Die Schöpfung wird von vielen angenommen, die die Vorsehung anzweifeln oder gar ablehnen; erst der gesonderte und eigenständige Vorsehungsbegriff vermag gegen die Auffassung der Deisten: Deus creavit mundum et abiit - und gegen eine Betonung des biblischen: "Pater meus usque modo operatur" (Joh, 5, 17) zu protestieren.¹⁾

Bei all der notwendigen Unterscheidung darf aber nicht übersehen werden, daß beide Begriffe insofern zusammengehören, als gerade Gott es ist, der Schöpfer und Fürsorger zugleich ist. Es liegt Nemesios an der Betonung dieser Wahrheit sehr viel: "καὶ οὐτως οὐδὲν ἄν ἄλλο λόγος, ἢ τὸν αὐτὸν εἶναι ποιητὴν ἁμὲ καὶ προνομητὴν τῶν ὄντων." (Matth. 339)

Auch die heutige Theologie betont den tiefen Bezug zwischen Schöpfung und Vorsehung: "Da der Vorsehungsbegriff ein wesentlicher Teil, des christlichen Schöpfungsbegriffs ist, ja ihn abschließt und bekrönt, so bildet auch die Lehre von der Vorsehung ein wesentliches Teilglied der Schöpfungslehre. Sie bildet darum auch den Abschluß der allgemeinen Schöpfungslehre, welche die Behandlung der Schöpfung, Erhaltung, Regierung der Welt und der göttlichen Mitwirkung zum Gegenstand hat und darum den Hinweis auf die liebevolle Führung der Kreatur zu ihrem Endziel am wenigsten entbehren kann."²⁾

Nach dem Erweis der göttlichen Vorsehung beleuchtet Nemesios im 43. Kapitel in einer kurzen Zusammenfassung das Wesen der göttlichen Vorsehung.

Die Vorsehung ist die Sorge Gottes um alles Gewordene. Sie ist der Wille Gottes - βούλησις Θεοῦ -, durch den alles in der richtigen Weise geführt wird. Wenn die

¹⁾ Jos. Ranft, a. a. O. 27.

²⁾ Jos. Ranft, a. a. O. 26f.

Vorsehung aber der Wille Gottes ist, so muß sich alles notwendig, in der rechten Art, auf das beste und gottgefälligste entwickeln, daß eine noch größere Vollkommenheit ausgeschlossen ist.

Es ist aber auch notwendig, daß der Schöpfer der Dinge und jener, der für den Fortbestand des Geschaffenen sorgt, der Gleiche ist. Denn es wäre unangemessen und ein Zeichen von Unvollkommenheit, daß einer schafft und ein anderer sorgt. Es wäre auch ein Zeichen von Schwäche. Um dies zu verdeutlichen genügt ein Bild aus dem Bereich der Lebewesen. Ein jedes Lebewesen sorgt nämlich für seine Nachkommenschaft; beim Menschen erstreckt sich diese Fürsorge nach Kräften sogar über einen sehr weiten Bereich. Die Wesen aber, die die Fürsorge unterlassen, tun das aus Schwäche. Gott jedoch ist die Allmacht. Damit ist also seine Fürsorge für die Schöpfung erwiesen.

Neben dem Wissen um die Existenz der Vorsehung und um ihr Wesen ist es auch von Bedeutung zu wissen, welche Bereiche unter die Vorsehung fallen. Sind es die allgemeinen und großen Dinge allein oder sorgt die göttliche Vorsehung auch für die einzelnen, kleinsten Verhältnisse? Nemesios sieht sich zunächst in der Geschichte dieses Problems um. Nach seiner Auffassung erkennt Plato eine Vorsehung für die allgemeinen und die einzelnen Bereiche an. Dabei teilt Plato den Begriff der Vorsehung und spricht von einer ersten, zweiten und dritten Vorsehung. Es ist Plato hoch anzurechnen, daß er letztlich alles auf Gott zurückführt und behauptet, die ganze Vorsehung hänge vom Willen Gottes ab. Aber die Einteilung der Vorsehung und ihre Verteilung auf verschiedene Götterstufen sind abzulehnen.

Die Philosophen der Stoa halten am Schicksal und an der Willensfreiheit fest, aber die Vorsehung, so meint der Bischof, kennen sie nicht, ja eigentlich - sieht man genau zu - wird auch die Willensfreiheit aufgehoben.

Demokrit, Heraklit und Epikur lehnen ebenfalls die Vorsehung für die allgemeinen wie für die besonderen Verhältnisse ab. Für diese Männer ist die Welt von selbst

entstanden, daher bedarf sie auch keiner Fürsorge, keiner Vorsehung. Denn, was von selbst entsteht, muß sich auch von selbst bewegen können.

Aristoteles erkennt wohl eine Vorsehung an, aber nur für die allgemeinen Verhältnisse. Die einzelnen Verhältnisse werden von der Natur geleitet; diese Natur liegt allen geschaffenen Dingen zugrunde. Sie läßt jedes Wesen das Nützliche wirken und das Schädliche meiden, so daß jedes einzelne Wesen die ihm entsprechende Nahrung wählt, das Nützliche sucht und die Heilmittel für die Krankheiten erkennt.

Nach Euripides und Menander ist es der Verstand des Einzelnen, der für die einzelnen, besonderen Dinge Sorge trägt. Dieser Verstand jedoch bezieht sich allein auf jene Bereiche, die unter unsere Willensfreiheit fallen, also auf jene Handlungen, die für uns ausführbar sind. Die Vorsehung erstreckt sich auf die Verhältnisse, die nicht in unserem Machtbereich liegen, etwa auf den Wunsch reich und gesund zu sein. Hier richtet der Verstand und auch die Natur nichts aus.

Hier wendet der Bischof ein: Was hat die Vorsehung mit dem Verstand oder der Natur zu tun? Nicht alles, was durch die Vorsehung geschieht, gehört in den Bereich der Natur, wohl aber fällt der gesamte Bereich der Natur unter die Vorsehung.

Andere Denker wiederum behaupten, Gott kümmere sich um den Dauerbestand der Dinge, so daß alles Geschaffene erhalten bleibt. Die einzelnen Verhältnisse jedoch geschehen ganz nach dem Zufall. Das sei auch der Grund des Übels in der Welt. Verhältnisse, wo es nach rechten Maßen und nach Gesetzen hergeht, gebe es nicht. Wo aber keine Vernunft und keine Gesetze herrschten, dort könne man auch nicht von Gott als dem Fürsorger sprechen.

Faßt man zusammen, so zeigt sich: ein Großteil dieser Denker lehnt die Vorsehung ab. Sie paßt nicht in die materialistische Weltanschauung; der andere Teil erkennt das Wirken der göttlichen Vorsehung nur für einen bestimmten Bereich der Wirklichkeit an.

Was die Leügner der gesamten Vorsehung betrifft, so sind sie letztlich Atheisten und ihre Reden sind als Gottlosigkeit - ἀθεΐματα - abzutun. Hier schließt sich Nemios der Tradition der frühen Väter, Irenäus und Clemens von Alexandrien an, die besagt: die Leugnung der göttlichen Vorsehung bedeutet eine Leugnung der christlichen Glaubenslehre, ja eine Leugnung des Daseins Gottes überhaupt: "ἡ γὰρ κατὰ τὴν θεῖαν παράδοξιν φιλοσοφία ἔδειξεν τὴν πρόνοιαν καὶ βεβαιότ. ἢ τῆς ἀναξαρθείας, μᾶλλον ἢ περὶ τὸν Σωτῆρα οἰκονομία φαίνεται. ἡ γὰρ ἀκόλουθος Χριστοῦ διδάσκει αὐτὴ καὶ τὸν Δημιουργὸν ἐκδεύει, καὶ τὴν πρόνοιαν μέγας τῶν κατὰ αἴθερος ἄγει." 1)

Jenen aber, die behaupten, nur die allgemeinen Bereiche unterliegen der Vorsehung, ist zu erwidern. Es gibt verschiedene Gründe für eine solche Auffassung: Man glaubt entweder nicht an Gottes Güte, der sich um das Geringste sorgt, glaubt außerdem nicht an Gottes Allmacht und Allwissenheit. Warum soll denn gerade Gott etwas verborgen bleiben, was einem Menschen durch seinen Verstand bekannt ist; etwa daß, wenn die einzelnen Dinge zugrundegehen, auch die allgemeinen vernichtet werden. Letztere bestehen doch aus den einzelnen Dingen. Kümmert sich Gott nicht um das Einzelne, so hat auch das Ganze keinen Bestand. Hier verhält es sich ähnlich wie bei einem Arzt. Dieser muß sich um die kleinsten Krankheitskeime kümmern und darf auch nicht einen Krankheitsfaktor übersehen; er weiß, der Teil trägt zum Ganzen bei. Was nun ein Mensch kann, das soll für Gott unmöglich sein? Es bleibt somit dabei: "Τὰντα γὰρ ἤρτηται τοῦ θεοῦ θελήματος, καὶ ἐντεῦθεν ἄρύεται τὴν διαμονὴν καὶ σωτηρίαν." (Matth. 358)

Ein weiteren Beweis, daß es eine göttliche Vorsehung gibt und daß a l l e s von ihr geleitet wird, sieht Nemios darin, daß den Menschen die Erkenntnis der Vorsehung von Natur aus eingepflanzt ist. Wie unter einem Zwang

1) Clem. v. Alex. Stromata I, 11 - Migne Patrol. Gr. 8, 749.

wendet sich der Mensch an Gott, nimmt seine Zuflucht zum Gebet, ganz als würde ihn die Natur ohne Unterweisung zur göttlichen Hilfe führen. In einem plötzlichen Unglück ruft er ohne zu überlegen und zu prüfen zu Gott.

Die Notwendigkeit der Vorsehung an sich und ihrer Fürsorge bis ins kleinste läßt sich aus dem Wesen des Menschen ableiten. Das Leben des Menschen ist nicht mit dem Tode seines Leibes abgeschlossen, sondern "τὸ τῆς ψυχῆς εἶναι μετὰ τῆς ζωῆς ταύτης, καὶ δίκας ὑπέρχειν τῶν πλημμελημάτων..." (Matth. 360)

Deshalb die Vorsehung zu leugnen, weil wir sie nicht bis in ihre letzten Geheimnisse hinein erfassen, geht nicht an und Nemesios zitiert in diesem Zusammenhang das Schriftwort: "Wie unmöglich ist es, Deine Gedanken zu denken und Deine Wege zu finden!" Unser eigenes Nichtwissen kann nicht die Basis bilden für feste Behauptungen; wir können nur vermuten und auf die Eigenschaften der Vorsehung schließen. Ihr ganzes Wesen aber kann der Mensch nicht begreifen.

Es gab zu allen Zeiten Menschen, die glaubten und behaupteten mit dem Bestehen der göttlichen Vorsehung werde das menschliche Gebet bedeutungslos.¹⁾ Besonders gegen das Bittgebet erhebt sich dieser Einwand. Solche Einwände lauten: Wenn man die göttliche Vorsehung ernst nimmt, so muß man annehmen, daß Gott bereits in seiner Voraussicht die Ereignisse so eingerichtet hat, wie er es für gut findet. Die Sorge des Menschen kann höchstens hinter der Sorge Gottes herlaufen. Das Gebet ist also in diesem Fall genauso sinnlos, wie wenn etwa ein Kind nach der Schule seine Mutter bitten würde, das Essen zu richten, was diese ja sowieso tut. Oder: der schwache menschliche Wille kann Gottes Willen nicht beeinflussen; wäre das möglich, so hinge Gottes Wille vom menschlichen Willen ab; das widerspricht aber Gottes Allmacht.

Es handelt sich bei diesen Einwänden in jedem Fall

¹⁾ Vergl. Hans-Eduard Hengstenberg, Von der göttlichen Vorsehung, Münster 1947, 123f.

um einen schiefen, unvollständigen Gottesbegriff. Ebenso kann Gott auch auf unser Lob und unseren Dank verzichten. Er genügt sich selbst und ist darauf nicht angewiesen. An diesen Einwänden ist soviel richtig als Gott weiß, wessen der Mensch bedarf. - "οὐδεν γὰρ ὅτι αὐτῶν ὦν χρεῖαν ἔχετε πρὸ τοῦ ἡμᾶς αἰτηῖσθαι αὐτόν." (Matthäus 6, 8) Aber Gott will, daß der Mensch in persönlichem Bitten an ihn herantritt: "ῥητεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν." (Matthäus 7, 7). Gott ist kein Besserwisser und Allesverursacher in dem Sinne, daß er alles selber machen will und dem dummen Menschen nichts überläßt. Gott schickt die Dinge so, daß auch der Mensch mit seinem Verstand und seinem Willen mitwirkt und so seine Aufgabe löst. Ein Bitten, Gott möge die rechte Sicht und Einsicht geben, verliert somit nie seinen Sinn.

Andererseits läßt sich Gottes Wille auch nicht durch den menschlichen Willen aufheben und unser Gebet darf sich auch nicht gegen den Willen Gottes richten, sondern nur die Übereinstimmung mit dem Willen Gottes - fiat voluntas tua - macht das menschliche Gebet zu einem guten Gebet. Daß Gott sich bewegen läßt ohne etwas an seiner Unwandelbarkeit und Ewigkeit einzubüßen, zeigt die Schrift immer wieder. "Gott vermag uns ... das Gewünschte zu geben nicht weil wir ihn von seinem Plan abgebracht hätten, sondern weil wir in unserem Geiste nun die Voraussetzungen erfüllen, daß Seine Liebe in unserer Liebe, Sein Tun in unserem Tun, Sein Wort in unserer Rede in die Zeit hinein offenbart werden kann."¹⁾

Beide Einwände entspringen einer mechanischen Auffassung vom Bezug Gottes zum Menschen und übersehen das persönliche Verhältnis. Durch die göttliche Vorsehung wird das menschliche Bitten und Beten nicht hinfällig, sondern in ihr erhält es erst seinen Sinn und seine volle Notwendigkeit für den Menschen. Nemesios betont mehrmals die Vereinbarkeit des Gebetes mit der göttlichen Vorsehung und damit auch indirekt die Vereinbarkeit des

¹H.-E. Hengstenberg, a. a. O. 133.

menschlichen Willens mit dem göttlichen, wenn er gegen Platos Auffassung vom Gebet erwidert: auch bei diesen Verhältnissen - das heißt bei den Folgen einer menschlichen Wahl - hat das Gebet die meiste Kraft; denn bei der Vorsehung liegt es, daß zum Beispiel der Seefahrer Schiffbruch erleide oder nicht; das eine von beidem geschieht, nicht notwendig, sondern gemäß einer Möglichkeit... Gott ist der Schöpfer des Zwanges (Matth. 308);-oder wenn er gerade aus der natürlichen Anlage des Menschen zu beten die göttliche Vorsehung beweist.¹⁾

Im Zusammenhang mit der göttlichen Vorsehung kommt der Bischof auf das Problem des Übels in der Welt und die Rechtfertigung Gottes zu sprechen.

Die Tatsache, daß gute Menschen oft Böses erleiden müssen und gedemütigt werden, schlechten Menschen aber Macht, Reichtum, Ehre und jegliche Art von Lebensgütern in den Schoß fallen, läßt sich nicht leugnen. Wer darin aber einen Beweis gegen die Vorsehung sieht, übersieht in erster Linie die Unsterblichkeit der Seele. Wer natürlich auch die Seele des Menschen für sterblich hält, muß die Verhältnisse des Menschen mit dem Tode beendet sehen. Außerdem haben diese Zweifler auch eine völlig verzerrte Vorstellung von den Lebensgütern, es fehlt ihnen die Wertordnung. Sie halten jene für glücklich, die reich und mit Ehrenämtern überhäuft sind. Die Güter der Seele kennen sie nicht, die doch in der Wertordnung die Güter des Leibes, die äußeren Güter übertreffen. Der Bessere ist der Reichere. Die Tugend übertrifft den Reichtum, die Gesundheit und die anderen Güter ebenso wie die Seele den Leib. Darum macht die Tugend sowohl allein, als auch zusammen mit den anderen Gütern den Menschen glücklich: " ἡ γὰρ ἀρετὴ καὶ κατ' ἐαυτὴν αὐτάρκης ἐστὶ πρὸς εὐδαιμονίαν. Πᾶς οὖν ἀγαθὸς μακάριος, καὶ πᾶς κακὸς ἀτυχής, καὶ πάντα βουλόμενον ἔχει τὰ λεγόμενα τῆς εὐχῆς ἀγαθὰ " (Matth. 352). Das weiß aber die Masse nicht; sie glaubt, nur ein schöner Leib und Reichtum bedeute das

¹ Vergl. oben, Seite 161.

Glück und die Vorsehung sei schuld, wenn derartiges fehle. - Gott weiß, für jenen Guten ist Armut von Nutzen; Reichtum würde die Gesinnung dieses Guten verderben. Gott weiß auch von jenem Reichen, daß er in der Armut zu einem schlechten Menschen würde, zu einem Räuber und Mörder. Auch der Tod von teuren Menschen liegt in Gottes Ratschluß. Er weiß, daß, wären diese am Leben geblieben, aus ihnen schlechte Menschen geworden wären. Dem Menschen ist die Zukunft verborgen, für Gott aber ist sie gleichsam Gegenwart in seiner Allwissenheit.

Oft läßt Gott den Gerechten in Unglück fallen um anderen Menschen die Tugend dieses Gerechten zu zeigen. Nemesios führt als Beispiel Job an. Auch scheinbar Sinnloses läßt Gott zu um dadurch Großes und Gewaltiges zu offenbaren, "ὥς ἵνα τοῖς ἐταρσύνῃ τοῦ ἐωτ' ἡσίκ' τῶν ἁνθρώπων" (Matth. 362). Auch seinen Heiligen schickt er Leiden, damit diese aus ihrem Bewußtsein, gut zu sein und auf Grund der ihnen geschenkten Kraft nicht in Übermut stürzen; Paulus dient hier zum Beispiel. Manchmal wird ein Mensch im Stich gelassen und bietet anderen in seiner Verlassenheit ein Beispiel für Gottvertrauen. - Nemesios denkt hier an die Gestalt des armen Lazarus. Ein anderer wird zum Leiden bestimmt um seine Mitmenschen anzueifern, wie der Martyrer oder jener, der sein Leben für sein Vaterland, für seinen Fürsten, seine Kinder (oder seinen Glauben) hingibt. Das Leben ist - Nemesios denkt an Paulus - eine Rennbahn der Tugend. Je größer die Anstrengung, umso größer der Siegeskranz.

Alle Werke der göttlichen Vorsehung sind gut, denn Gott ist gut und der alleinig Weise. Auch wenn der Mensch die Werke der Vorsehung für ungerecht erachtet, so bleibt Gottes Walten doch gut. Das Böse vermag somit die göttliche Vorsehung und Gerechtigkeit nicht zu widerlegen.

Bei Platon finden wir bereits ähnliche Gedanken. Auch er bekämpft neben dem Atheismus die Leugnung der Sorge Gottes um die Welt auf Grund des Übels. Man dürfe die Verhältnisse nicht nur von seiner eigenen begrenzten Sicht aus beurteilen, sondern müsse auf das Ganze sehen.

Dann sieht alles anders aus. Auch auf das Leben nach dem leiblichen Tod und die dortige ausgleichende Gerechtigkeit verweist Plato: " Wärest Du auch noch so klein und kröchest zutiefst in die Erde, oder hättest Du Schwingen, die Dich bis in den Himmel trügen, Du wirst dennoch die verdiente Strafe der Götter erleiden müssen, hier auf Erden oder tief im Hades oder an einem noch schrecklicheren Orte." (Nomoi, 905 a) - Diesen Gedanken treffen wir immer wieder bei den christlichen Denkern, wenn sie das Theodizeeproblem behandeln und in der Neuzeit ist es vor allem Kant, der ihn in seiner Begründung des Postulates der Unsterblichkeit der Seele vertritt.

Der Stoiker entschuldigt das Übel mit der Behauptung, es sei als Gegensatz zum Guten notwendig, durch das Übel werde das Gute erst ermöglicht. Trotz aller stoischen Harmonisierungsversuche, trotz der weitgehenden Unterschiede zwischen der stoischen Auffassung von Freiheit und Vorsehung und der christlichen Lehre trifft man hier doch das ernste Bemühen um die Lösung dieser Fragen und das rechte Bewußtsein von ihrer eminenten Bedeutung für die Sittlichkeit. Auch in der Zusammenführung von Vorsehung und Freiheit ist ein stoisches Verdienst zu erblicken. Kann der Stoiker auch nicht das einende Band finden und lehrt er Widersprechendes im Gegensatz zur christlichen Philosophie, so hat er doch gezeigt, daß die Lösung des Problems nicht gelingen kann, wenn man einen dieser Begriffe völlig ablehnt.

Neben den Großen der philosophischen Frühzeit und bedeutenden frühchristlichen Vätern hat sich in besonderem Maße auch Boethius im Anschluß an Augustinus¹⁾ mit diesem Problem auseinandergesetzt, wenn er in seinem Trostbuch sagt: " Die alles wissende Vorsehung sieht den, den du für den Gerechtesten und Besten erachtest, mit ganz anderen Augen... Den einen schickt die Vorsehung je nachdem ein aus Freude und Leid gemischtes Los, andere erfah-

¹⁾ Augustinus, In Ps. 54, 1: Das Böse ist in der Welt um die Bösen zu strafen, die Guten aber zu erproben.

ren Leid, damit sie nicht auf Grund eines dauernden glücklichen Lebens sich der Üppigkeit hingeben, andere wieder werden durch ein hartes Geschick getroffen, damit sie in Geduld und Übung ihre Tugend erhärten... Ohne Zweifel geschieht dies alles nach rechten Regeln und bedeutet für den Betroffenen das Heil." Mit einem Wort: "Gott vermag das Böse zum Guten zu wenden." - Ganz dasselbe treffen wir bei Nemesis. Für den Christen gibt es sehr wohl das Böse, das Übel; nicht nur das ethische, sondern auch das von den Stoikern als solches abgelehnte physische Übel. Es ist nicht zur Erkenntnis des Guten notwendig, sondern durch Gottes Vorsehung wird es in den Dienst des Guten gestellt. "Durch das Wort des Bösen erreicht mich zugleich das ganz andere Wort Gottes, das ein Wort der Liebe ist. Durch das Tun des Verleumders hindurch richtet sich die göttliche Wahrheit an uns und gibt uns Kraft zur Zeugenschaft für die Wahrheit. Mitten in der erfahrenen Gewalttätigkeit wird uns die göttliche leidende Liebe Gestalt, die nicht Böses mit Bösem vergilt. Das Böse des bösen Menschen bleibt zwar in sich ganz böse und verleugnet nicht den eigenständigen Ursprung der Person des Widersachers. Aber zugleich muß das Böse - wider Willen - Träger sein für ein Gutes, das aus ganz anderer Quelle kommt. Gott hat uns durch diese Widerfahrnis etwas gesagt und gerade durch die Prüfung und für dieselbe eine Kraft mitgeteilt."¹⁾ Gott will das Böse nicht, aber in seiner Vorsehung läßt er es zu: "... τὸν δὲ γίνεσθαι κατὰ βούλησιν τοῦ Θεοῦ" (Matth. 362). Darin liegt schon ein Beweis für den Fortbestand der sittlichen Freiheit des Menschen neben der göttlichen Vorsehung: Es steht dem Menschen frei das Böse zu tun. Muß er aber das Böse, Üble erleiden, so offenbart sich damit, wie sehr auch dem Bösen in der Welt Gewalt verliehen ist. Daß aber Job nicht unter der Last zusammenbrach und auf dem rechten Weg ausharrte, an Gott nicht irre wurde und die Prüfung bestand, mußte dem Bösen schließlich zeigen, daß der Mensch von

¹ H.-E. Hengstenberg, a. a. O. 79.

Gott soviel Kraft und in seinem Willen soviel Entschlußfähigkeit besitzt, daß er dem Bösen widerstehen kann. Auch der Gute muß die Macht der Finsternis verspüren; erst dann wird seine Entscheidung für das Gute, für Gott den eigentlichen Wert erhalten und er selber nicht in falscher Sicherheit weiterleben. So hat auch das Böse seinen tatsächlichen Sinn und man kann sagen, daß die Existenz des Bösen Gottes Achtung gegenüber dem freien Willen seines Geschöpfes in besonderem Maße offenbar mache.¹⁾

Versucht man dem Verhältnis zwischen Freiheit und Vorsehung näherzukommen, so wird deutlich, daß man zwischen beiden Bereichen streng unterscheiden muß. Die Werke der Vorsehung liegen nicht im menschlichen Machtbereich. Gesund oder krank sind wir unabhängig von unserem Willen. Hier liegen eben die Grenzen der menschlichen Freiheit. Für die sittlichen Handlungen jedoch sind wir selbst verantwortlich, diese liegen in unserem Machtbereich. Die Schuld für ein Versagen in diesem Bereich ist nicht bei der Vorsehung zu suchen. "Warum sind göttliche Männer von einem grausamen Tod hingerafft und grundlos gemartert worden. Geschah ihnen Unrecht, warum verhinderte dann die Vorsehung nicht, wenn sie gerecht sein will, den Mord? Geschah ihnen Recht, so sind ihrer Mörder schuldlos. Dagegen werden wir erwidern: der Mörder tötete zu Unrecht. Der Getötete starb aus Gerechtigkeits- oder Nützlichkeitsgründen; aus Gerechtigkeitsgründen zuweilen wegen böser Taten, die uns unbekannt bleiben; aus Nützlichkeitsgründen, wenn die Vorsehung die bösen Taten verhindert, die der Getötete geplant hatte oder weil es eben für ihn gut war, daß sein Leben zu Ende ginge - wie es etwa bei Sokrates und den Heiligen war -. Der Mörder aber beging (in jedem Fall) eine Ungerechtigkeit und ein Verbrechen. Denn nicht wegen eines dieser Gründe, nicht auf Grund einer Erlaubnis, sondern ganz frei (-willig) beging er die Untat, aus Gewinnsucht und Raubgier. D i e H a n d -

¹H.-E. Hengstenberg, a. a. O.99.

lung liegt sehr wohl in unserem Machtbereich; das Leiden jedoch, etwa der Tod, liegt nicht in unserem Machtbereich." (Matth. 367)

Gott überwältigt in seiner Vorsehung nicht den menschlichen Willen. Das Wirken Gottes und des Menschen verläuft vielmehr nebeneinander und keines leidet unter dem anderen. Jeden menschlichen Gedanken, jedes menschliche Werk denkt, wirkt Gott in seiner Vorsehung mit ohne das Denken und Wirken des Menschen dahingehend zu beeinflussen, daß sittliche Entscheidungen ausgeschlossen würden.

Letztlich aber bleibt dieses Verhältnis geheimnisvoll wie der ganze Vorsehungsbegriff überhaupt, der trotzdem nicht geleugnet werden kann. Soviel jedenfalls hat der Mensch Einblick in dieses Geheimnis, daß er in seinen sittlichen Entscheidungen sich frei weiß auch von den Einflüssen Gottes. Das betont später auch Augustinus in de libero arbitrio gegen den Manichäismus, wenn er lehrt, "daß das göttliche Vorherwissen den Willen des Menschen in seinem selbständigen Wollen nicht beeinträchtigt und daß in dem Begriff des Vorherwissens nichts liegt, was auf einen Zwang hindeutete, den das Vorherwissen Gottes auf die Entscheidung des Menschen ausüben könnte."¹⁾

Faßt man Nemesios' Lehre von der göttlichen Vorsehung und ihrem Verhältnis zur sittlichen Freiheit des Menschen zusammen, so paßt sie ganz in die Tradition der übrigen Väter und kirchlichen Urkunden, die besagen: "Das freie, wohlwollende und wohltuende Wirken Gottes, das in einsichtiger und fürsorgender Liebe seinen Weltplan festsetzt und ihn in weisheitsvoller und machtvoller Durchführung zur Geltung bringt, berührt die Gesamtheit der Kreatur ohne Ausnahme; es berührt bei seiner entschiedensten Äußerung ein freies Geschöpf, das ihm widerstreben kann. Gott wird dadurch als Urheber des Bösen ausgeschlossen. Ferner: Gott sichert, da die Vereitelung seines Weltzwecks durch

¹Karl Kolb, a. a. O. 123

die freie Kreatur an sich möglich ist, ohne Einschränkung der menschlichen Freiheit den Zweck der Schöpfung vermöge seiner absoluten Macht, Weisheit und Güte." ¹⁾

Nemesios vertritt keine Allmacht des Menschen und kennt die Grenzen der menschlichen Freiheit. Schon in der Übernahme des stoischen Begriffs ἐν ἡμῖν liegt unausgesprochen das Begrenzende, der Sinn, daß nicht alles in unserer Macht steht. Was aber die sittliche Entscheidung betrifft, so ist der Mensch auch von Gott her frei. "Der Gott, der den einzelnen Menschen zum Heil oder Unheil bestimmt, ohne daß Er dessen Freiheit in die Entscheidung einbezöge, ist nicht mehr der Gott der Offenbarung Jesu Christi, sondern eine durch christliche Gedanken verhüllte Erneuerung der alten Schicksalsmacht." ²⁾

Der christliche Bischof aber vertritt mit seiner Lehre von der Freiheit des menschlichen Wollens eine Ethik der Selbständigkeit.

¹⁾ Jos. Renft, a. a. O. S.

²⁾ Romano Guardini, a. a. O. 243.

ZUSAMMENFASSUNG

Am Ende dieser Untersuchung sollen noch einmal ganz kurz die Hauptergebnisse zusammengefaßt werden. Die Person des Nemesios bleibt mit Ausnahme der wenigen Anhaltspunkte, die sich seiner Schrift entnehmen lassen, ungeachtet auch aller zwiefelhaften Hypothesen und Kombinationen ziemlich im Dunklen. Mag es die Bescheidenheit des Verfassers gewesen sein oder mag die Ursache dafür anderswo zu suchen sein, das bleibt ohne größere Bedeutung. Den Wert eines Buches bestimmt doch nicht so sehr der Name und die Geschichte dessen, der es schrieb, sondern allein der Gehalt, der in ihm zum Ausdruck kommt. Daß dieses Buch aber keinen geringen Wert hatte und seine Bedeutung bis zur Scholastik, ja bis hinein in die Renaissance reichte, davon zeugt die Tatsache, daß es Thomas von Aquin zur Hand nahm und dafür sprechen die zahlreichen späteren Übersetzungen.

Nemesios hat das Wesen des Menschen untersucht und dargestellt und damit die alte Frage nach dem "fragwürdigsten Wesen der Welt..., das am meisten zu fragen aufgibt, bei dem aber auch das Fragen am meisten lohnt"¹⁾, neu gestellt und neu beantwortet.

Er hat versucht mit dem Bilde vom M i k r o k o s - m o s das vielschichtige Sein im Menschen zu erfassen, das in seinem körperlichen Aufbau teilhat an der Welt des Anorganischen, das mit der Stufe der animalischen Wesen das Leben teilt, das sich aber von all diesen Stufen - Nemesios betont das gegen die alten anthropologischen Materialisten - durch seine G e i s t s e e l e abhebt und damit erst an der Spitze der Welt als die Krönung der Schöpfung, als das Ebenbild und Gleichnis Gottes steht. Erst der Geist im Menschen gibt die Möglichkeit der Erkenntnis des Tiefgründigen, des Wesentlichen und gibt

¹⁾ J. Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg/Br. ⁵1953, 191.

die Freiheit im Wollen. Diese Freiheit aber macht die Grenze zwischen dem Naturwesen Mensch und dem Menschen als solchem aus. Sie "führt mithin die Sittlichkeit als menschliche, am Sein und seinen Ordnungen sich betätigende und bewährende Persönlichkeit in die Welt ein. Sie begründet ontologisch und ethisch den homo humanus und seine Eigenstellung in der Welt. Sie läßt ihn die Ansprüche erfüllen, deren Verwirklichung die Hoheit eines sittlichen Lebens ausmacht, das nur der Mensch in der Welt leben kann und soll, aber auch allein leben darf."¹⁾

Diese Freiheit ist also der Ausdruck einer Seinsmöglichkeit, die nur dem Geist, in der Welt der irdischen Geschöpflichkeit allein dem Menschen zukommt. Der Mensch ist nicht mehr bloß Natur, sondern weiß sich als Geist-Natur unabhängig, weiß um sich selbst, vermag seine Wege, wenn auch nicht in absoluter Freiheit wie sie Gott zukommt, so doch in echter Freiheit zu gestalten, ist in der Lage sein zeitliches und ewiges Schicksal verantwortlich mitzubestimmen. Die Geist-Natur ist es, die den Menschen mit der Würde der Person auszeichnet. Nemesios gebraucht zwar ein eigenes Wort dafür, spricht aber nicht ausdrücklich davon; aber der Personcharakter des Menschen tritt deutlich zutage aus all dem, was Nemesios über die Natur des Menschen aussagt. Am klarsten offenbart sich die Einmaligkeit der Person in der Unsterblichkeit des Einzelnen. Hier finden Geist und Freiheit ihre letzte Sinngebung.

Der Mensch darf sein Sein nicht als bloße Tatsache werten, sondern er muß die Aufgabe, die seinem Sein gestellt ist, seine Verantwortung erkennen. Wie er sein s o l l, das gilt es zu erfassen, da die Sittlichkeit noch nicht das Gegebene, sondern das erst zu Suchende und zu Erfüllende ist. Will man aber die Forderungen der Sittlichkeit, den Anspruch der Ethik verstehen, dann ist es unerläßlich zunächst den Menschen in seiner Ganzheit zu begreifen und bei ihm selbst nach den Grundlagen und Voraussetzungen

¹ Th. Steinbüchel, a. a. O. 260.

des Sittlichen zu suchen. Das Menschenbild, das Nemesios entwirft, weist diese Voraussetzungen und Grundlagen auf. Der Mensch ist zutiefst in seinem Wesen auf das sittlich Gute, auf das Werthafte hingerichtet: Τῆς δὲ λογικῆς φύσεως τὸ κεφάλαιόν ἐστι φεύγειν μὲν καὶ ἀποτρέφεσθαι τὰ κακά, μετείνειν δὲ καὶ αἰρεῖσθαι τὰ καλά. Τῶν δὲ καλῶν τὰ μὲν ἐστὶ κατὰ κοινωνίαν ψυχῆς καὶ σώματος, ἔχοντων καὶ τούτων ἐπὶ τὴν ψυχὴν τὴν ἀναφορὰν, ὅσον ψυχῆς προδιδωμένης σώματι, ὥς αἰ ἀρεταί. τὰ δὲ τῆς ψυχῆς αὐτῆς κατ' ἑαυτήν μόνῃς, μὴ προδίδουμένης σώματι, ὥς ἡ εὐδείδεια καὶ ἡ τῶν ὄντων θεωρία. οὗτοι τοίνυν τὸν ἀνθρώπου δόξον, ὥς ἀνθρώπου, ἵπν προαιρουῖνται, καὶ μὴ ὥς ζώου μόνον, τὰς ἀρετὰς μετέρχονται καὶ τὴν εὐδείδειαν. (Matth. 45)

Die gute Natur mit all ihren Kräften birgt in sich das Streben nach dem Guten; der Mensch kann und soll damit das Gute wirken. Mehr als ein Nur-Lebewesen ist er kraft seines Geistes und seiner Freiheit zur Unsterblichkeit berufen und somit zur letzten Vollendung seiner Gottebenbildlichkeit. Es liegt bei ihm den Weg seines Lebens einzuschlagen, der ihn zur Vollendung; zur wahren christlichen Persönlichkeit führt.

So darf denn in Nemesios' Werk wohl die "scharfsinnigste Verteidigung des christlichen Menschenbildes gegen seine Verzerrungen"¹⁾ in der Antike gesehen werden.

+ + + + +

¹ Alois Dempf, Christliche Philosophie, S. 256.

VERZEICHNIS DER BENÜTZTEN LITERATUR

Neben der auf den Seiten 29 - 32 angeführten Literatur zu Nemesios von Emesa wurden ferner benützt:

Walter Brugger S. J., Philosophisches Wörterbuch, Freiburg/Br. ⁵1953.

Lexikon der Pädagogik, 4 Bde. Herder Freiburg/Br. 1952.

Johannes Hessen, Lehrbuch der Philosophie, 3 Bde. München-Basel 1950.

Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, 2 Bde. Freiburg/Br. ²1953.

Barth - Goedeckemeyer, Die Stoa, Stuttgart ⁶1946.

Max Pohlenz, Die Stoa, 2 Bde. Göttingen 1948/49.

Berthold Altaner, Patrologie, Freiburg/Br. ⁵1958.

Franz Irger, Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa, Diss. Leipzig/Würzburg 1897.

Erich Dinkler, Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934.

Josef Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus, 2 Bde. 1909.

Alois Dempf, Christliche Philosophie - Der Mensch zwischen Gott und der Welt, Bonn ²1952.

Alois Dempf, Theoretische Anthropologie, München 1950.

Bernhard Groethuysen, Philosophische Anthropologie, im Handbuch der Philosophie III München und Berlin 1931.

Johannes Lotz S. J., Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit, Heidelberg 1947.

Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1949.

J. Lotz/ J. de Vries, Die Welt des Menschen, Regensburg ²1951.

Alexander Willwoll S. J., Seele und Geist - ein Aufbau der Psychologie, Freiburg/Br. ²1953.

- Alois Dempf, Ethik des Mittelalters, im Handbuch der Philosophie III München und Berlin 1931.
- Nikolai Hartmann, Ethik, Berlin und Leipzig 1926.
- Theodor Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, 2 Bde. Düsseldorf⁴1951.
- Bernhard Häring, Das Gesetz Christi, Freiburg/Br. ⁴1957.
- Ludwig Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg/Br. 1952.
- Romano Guardini, Freiheit Gnade Schicksal, München ⁴1956.
- Gustav Siewerth - Thomas von Aquin - Die menschliche Freiheit, Düsseldorf 1954.
- Joachim Konrad, Schicksal und Gott, Gütersloh 1947.
- Hans-Eduard Hengstenberg, Von der göttlichen Vorsehung, Münster 1947.
- Karl Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin, Freiburg/Br. 1908.
- Josef Ranft, Der Vorsehungsbegriff in seiner Bedeutung für die katholische Dogmatik, Eichstätt 1928.
- Ernst Howald, Ethik des Altertums, im Handbuch der Philosophie III München und Berlin 1931.
- Josef Pieper, Über das christliche Menschenbild, München ⁶1955.

L E B E N S L A U F

- 1934 Am 10. November als Sohn des damaligen Forst-
arbeiters Martin März (+ 1947 in russ. Kriegs-
gefangenschaft) und seiner Ehefrau Frieda, geb.
Mühlbauer, in Oberhaching, Kreis München gebo-
ren.
- 1941-1946 Volksschule in München.
- 1946-1947 Humanistisches Gymnasium in Scheyern.
- 1947-1949 Humanistisches Gymnasium in Freising.
- 1949-1951 Theresiengymnasium in München.
- 1951 Von April bis Dezember Lehrling bei einer Mün-
chener Orgelbaufirma.
- 1951-1955 Privatgymnasium Ernst Adam in München-Gern.
- 1955 Reifeprüfung am Wittelsbachergymnasium in Mün-
chen.
- 1955-1957 Studium der Philosophie an der Phil.-theol.
Hochschule in Freising (3 Semester).
- 1956-1958 Zugleich Studium am Institut für Lehrerbil-
dung in München-Pasing.
- 1957-1959 Studium der Philosophie, Pädagogik und Moral-
theologie an der Universität in München.
- 1958 Juli: Erste Prüfung für das Lehramt an Volks-
schulen.
Seit 4. Dezember Heimlehrer an der Landestaub-
stummenanstalt in München.

Ich hörte die Vorlesungen der Herren Universitäts-
professoren und Dozenten: Dr. Alois Dempf, unter dessen
Leitung meine Arbeit entstand, Dr. H. Deku, Dr. R. Egen-
ter, Dr. Dr. L. Englert, Dr. Martin Keilhacker und Dr.
F. Leist. Allen Herrn, besonders Herrn Prof. Dr. Alois
Dempf, bin ich zu Dank verpflichtet. Besonders herzlich
gilt mein Dank Herrn Dr. H. Deku für zahlreiche Hinweise,
Herrn Prof. Dr. A. W. Ziegler von der theologischen Fakul-
tät und nicht zuletzt meinem ersten philosophischen Lehrer
Herrn Prof. Dr. A. Wilmsen, München-Freising.

München, Weihnachten 1959

F. M. März

